ATEO fue término acuñado por Nerón para designar a los primitivos cristianos que no creían ni en Dios ni en el Emperador. Vigorosamente insatisfecho y abierto, tan poco nihilista a pesar de su total negación, el ateísmo es nuestra porción mejor, el coraje moral de vivir, de trascender sin Trascendencia. Así, se sitúa como irrupción humana en un «más allá», en un nuevo espacio prometeico-piadoso.

Ernst Bloch

El ateísmo en el cristianismo

taurus

ERNST BLOCH

EL ATEÍSMO EN EL CRISTIANISMO

La religión del éxodo y del Reino

Versión castellana
de
JOSÉ ANTONIO GIMBERNAT ORDEIG

taurus

Título original: *Atheismus im Christentum.*
Zur Religion des Exodus und des Reichs.
© 1968, SUHRKAMP VERLAG, Frankfurt am Main.
ISBN: 5-518-07854-2

© 1983, TAURUS EDICIONES, S. A.
Príncipe de Vergara, 81, 1.º - Madrid-6
ISBN: 84-306-1234-3
Depósito Legal: M. 32.751-1983
PRINTED IN SPAIN

Pensar es sobrepasar.

Lo mejor de la religión es que produce herejes.

Religión es re-ligio, *religación, especialmente con un Dios mítico del origen, de la creación; por tanto no es religión la inequívoca confesión del Exodo, «yo seré, el que seré», esto es, la del cristianismo del Hijo del hombre y la del ésjaton.*

Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, sólo un cristiano puede ser un buen ateo.

Lo decisivo: Un trascender sin Trascendencia.

Dies septimus nos ipsi erimus.

(SAN AGUSTÍN)

INTRODUCCION

Hay que avanzar a partir de lo que es nuestro propio caso. Este para la mayoría es el único que de todos modos tiene que ser utilizado, presentado, del que se depende. Mientras puede untarse bien o también hacerse la niebla, no sólo los cobardes o los débiles permanecen tranquilos. Pero la insatisfacción que desea caminar erguida –una parte tan buena de nosotros– crece incesantemente, sobre todo en los jóvenes. El paso erguido se dispone, busca liberarse de lo caduco que permanece desordenadamente activo, a la vez poderoso y sin ideas. Busca un verdadero apoyo en lugar de tutelas, carentes a la vez de objetivos. Apoyo que de ningún modo pueden proporcionar ni la presión vacía, ni el vacío presionante. Lo anterior y lo que permanece de ello es suficientemente malo; los que nos conducían allí prefirieron callar; sólo desean sus puestos para realizar aquella función. Asesinato y moho por segunda vez; al menos en esto el querido devoto alemán no puede esperar ninguna buena nota. Fundamentalmente está remitiendo la mirada hacia arriba. Cuando en casi todas partes un Padre-Yo deja de tener tan buen sabor, cesan de atraer desde arriba. Lo mejor de hoy es sensible en contra de los señores situados sobre nosotros; lo cual tiene también consecuencias para lo situado más arriba, arriba del todo. Echar remiendos es cosa vana, la ropa humilde, también la señorial, se rasgan.

En vez de arriba atrae lo de delante, para configurarlo. Desde abajo, disponiendo libremente de nuestra historia, clara y comunitariamente. Algo semejante no es posible en el *establishment* burgués, tampoco con aquellos todavía mitad zaristas-socialistas, aunque toda autoridad republicana debe efectuar un reconocimiento verbal de servicio ante el pueblo al que sirve *pro forma*. Todas las monarquías han desaparecido, a no ser unas pocas excepciones devenidas inofensivas. La cumbre de la autoridad no se legitima ya mediante un señor celestial. Sobre todo aquí lo importante es: El Padre-Yo ha perdido la Gloria altisonante, también en la forma de Estado, que las monarquías, teniendo en cuenta a sus súbditos, referían hacia arriba, la arrojaban hacia la suprema altura, con resultado ventajoso tanto refleja como ideológicamente. Donde no existe un trono terreno,

falta la base social para un trono celeste; esta base, en cambio, hacía creíble su reflejo celeste a los súbditos que ya estaban acostumbrados; esto, aún cuanto faltara la necesidad religiosa. Precisamente con un soberano en la máxima altura, arriba, provisto de juicio inexplorable, de una Corte de ángeles sin voluntad, y rodeado de puros cantos de alabanza. Es significativo que exista escasa diferencia entre el Dios de lo más alto de los paganos y el habitual de las Iglesias, en lo referente al enclave de su morada; aunque sí existe la diferencia en otros muchos aspectos y en lo moral. La sangre puede cubrir las profundidades, la noche las alturas, el esplendor de la gloria bizantina permanece y el supremo sol equivale a la monarquía. Pero hay que añadir: Según las ciencias de la naturaleza (divulgadas), el universo mismo se ha convertido ya desde hace cuatro siglos en una república. Esta se entiende desde sí misma, no desde creaciones y manejos de un supremo señor celeste. Así éste ha perdido su cenit anterior, tan pronunciado, o en el mejor de los casos se ve degradado a tapaagujeros de las explicaciones empíricas que todavía no han sido encontradas o que aún resultan insuficientes. Al escolar de hoy no se le arroja ya un rayo, no recibe el día como regalo de Dios, ni tampoco amenazan de arriba ninguna peste, hambre, guerra como camino de penitencia. ¡Al polvo todos los escolares!; esto tampoco puede decirse desde lo sublime, después de que ha sido presentado a los finalmente desencantados –de forma algo existencialista– como la sustitución de la antigua y firme fe en Dios. Como la sustitución que a su manera recuerda al simple tapaagujeros: esta vez por dentro; sin embargo, la qué precio tan rebajado, casi vergonzoso! Aparece reptando a niveles mínimos lo que su Arriba, debido a las circunstancias, había igualmente perdido; y hacia delante, ante nosotros, carece de coraje, falto asimismo de todo mundo, con mayor razón de uno nuevo. Pues ciertamente el mundo burgués es tanto menos digno de crédito, cuanto más cuece sustituciones para todo esto, con un *quieta non movere*. En todo caso, la llamada imagen moderna del mundo no hace fácil a los suyos el hecho de continuar quemando incienso desprovisto de excusas.

Aunque no se quiera conceder, la indiscrección inteligente es enteramente burguesa. Pero cuando al hombre medio se le hacía difícil la fe, la mayoría de las veces insípida, comenzó nuevamente el impulso, esta vez marxista. El movimiento obrero asumió no sólo lo que la burguesía había realizado anteriormente, puesto en marcha, sino también lo que abiertamente había negado al trono y al altar. Aportó una nueva y específica Ilustración, en lo posible libre de ideología. Pues por primera vez precisamente su interés era no tener ya ninguna obnubilación ideológica de este interés, sino hallarse libre de ilusiones, justamente en razón de su interés. Apareció la mirada detectivesca, y no era su último motivo la alianza permanente de la Iglesia con la clase dominante: Las cosas son de tal forma que si se rasca aparece que quienes querían figurar eran el fraile de los señores, los viejos augures y sus «parpadeos». Y esto no sólo en los negocios: «Se dice la Biblia y se piensa en el algodón», sino sobre todo: «Hay

que mantener la religión para el pueblo.» En el astuto e inútil sentido encerrado en la particularmente trillada «paciencia de la cruz». Así se explica la consolación en el más allá, que sometió tan bien, durante largo tiempo, no sólo la pura interioridad, también existen los pagos ficticios, cuando todas las otras cuerdas se han roto. El *Mahagonny* de Brecht hace por ello avanzar con pancartas en la última escena a dos grupos, dos corazones y una sola alma, unos: «Por una justa repartición de los bienes supraterrenos», los otros: «Por una injusta repartición de los bienes terrenos». De aquí proviene la factura o la consigna merecida en texto de *La Internacional:* «Ni en dioses, reyes ni tribunos está el supremo salvador». Muy claro resulta el complemento, como resumen, en la «Flauta encantada», que de una manera más general trata de la superstición y de sus beneficiarios: «Los rayos del sol alejan la noche, destruyen el poder desarrollado por los hipócritas.» Pues la Ilustración burguesa, en su época de esplendor, realizó tan bien su función, que la fe antigua, precisamente en su servicio retórico, casi en ningún sitio puede mentir de tal modo –es decir, suministrar tantos cuentos– que lleguen a romperse las vigas. Además surgió el interés analítico e interesado del marxismo, aquella sospecha total de ideología que de ninguna manera quería permitir en adelante a los señores ninguna clase de nebulosidad. La Ilustración se debía completar contra la religión; no sólo contra su roma superstición, sino, por desgracia, en el marxismo vulgar, también contra los profetas tronantes, también contra la llamada «pruebecita de la mística apocalíptica», que el propio Kautsky no supo gustar en un Thomas Münzer. Todo esto con el fin de destruir en favor de los agobiados y oprimidos las quimeras, utilísimas a los señores; y de manera tan sobria, tan radical como fuera posible, es decir, desde la raíz económica causativa. Se liquidaron inmanentemente las ganas de pescar en lo turbio, en el otro lado. El materialismo, decía Engels, es la explicación del mundo desde sí mismo. Y todo aparente cielo por encima, con un Dios como Señor, era relegado *ad acta* de la «Prehistoria» de la humanidad, en cuanto legitimaba, hacía santa la relación amo-esclavo, la heteronomía social sobre la tierra. Esto efectuado no sólo por las ciencias de la naturaleza, sino por la crítica ideológica. La subversión llegó así a su máxima expresión, contra toda heteronomía, también contra su ilusión más útil: Lo teocrático (totalmente desde arriba). Pareció así a muchos que estaba totalmente agotado tanto el papel como el topos de las religiones. No existía ahora ningún rojo ahí, y su ultravioleta (por lo demás como todo) le resultaba enteramente perjudicial al rojo. El círculo se habría así cerrado: Ya nunca más un Padre-Yo, ahora una República terrena y cósmica, el hombre supremo ser para el hombre, y lo religioso de entonces se convierte ahora en lo contrario, que puede ser percibido claramente. Ningún otro resto digno de mención en ninguna religión, excepto para el torpemente desencantado o para los tartufos dominantes; así su verdad se confunde con su decadencia total.

Pero habría resultado extraño que no se hubiese arrojado del baño al niño juntamente con el agua. No sólo permanece el niño en el hombre y

quiere jugar; más todavía. El mismo Brecht que odiaba hasta la náusea las nieblas frailunas, respondía a la pregunta sobre su lectura preferida: «Usted se reirá: La Biblia.» Esta respuesta parece tan insolente como sorprendente; sin embargo sorprendente sólo para aquella clase de eruditos, de los que hay muchos, y que confunden Ilustración con petulancia intelectual. Algo así como lo de Brecht y lo de la muchacha Juana y lo de la Coral de Tal, que resuena quejidos, proclama que en la Biblia no existe en tanta proporción como se dice lo que arrulla y canta nanas al pueblo, al gran vulgo. No narra demasiados de esos cuentos que no se diferencian en esencia de los de la cigüeña que trae a los niños o del maná que cae del cielo, ni de los que todavía dependen de la historia de la resurrección, cuando ésta se cuenta (junto con la de la tumba vacía) como un hecho positivamente constatable. En vez de juzgarla como un puro misterio desiderativo, sólo cumplido por sí mismo y como la pura extensión del Hijo del hombre procedente de nosotros mismos: *non omnis confundar*. Esto sin ninguna Trascendencia de arriba que, con tanto Gólgota en el mundo carente de toda resurrección, no estaría justificada, en vez de situar todavía ahí un *ens realissimun;* se ha comprendido, mientras tanto, que no existe en absoluto, a no ser como reflejo perturbado y de ninguna manera atrayente de antemano. También Zeus, que ató a Prometeo a la roca, aparecía entonces como Dios, *qua* Dios en Trascendencia. La esfera suprema, que a pesar de todo se presenta como indulgente, pero que ata todo, que también castiga farisaicamente, se opone «paganamente» a lo que la Biblia realmente, esto es, antifaraónica y cristocéntricamente, diferencia de lo que es culto idolátrico. Ciertamente existe todavía bastante conexión –al menos, puntos de contacto– entre la religión pagana y la bíblica en los textos bíblicos utilizados en la Iglesia en favor de los señores, redactados y transmitidos por los sacerdotes, consecuencia del servicio a los señores en contra de las quejas de los verdaderos hijos de Israel. Por doquier en la Biblia, la víctima está ya sola, postrada sobre su vientre, mendigando al Todopoderoso, que es tanto más trascendente cuanto que rige en solitario, primero en un sistema henoteísta, luego monoteísta. Altares regados con sangre, con animales sobre ellos casi como sustitución del antiguo Moloch, columnas de alabanza, pero arriba, incluso más incuestionables en principio que en la mayoría de las culturas politeístas. *Y sin embargo* y a pesar de ello y precisamente por eso, existe en la Biblia el más decidido afecto contra los de arriba, con su dios de los sacerdotes; contra ello sólo existe la llamada a la revuelta. Con guerra a los palacios, paz para las cabañas, contra el ornato de los altares, y el pobre sufre hambre amarga. Así lo decía ya también por propio impulso el primitivo Profeta, Amós (Am 5, 21, 23; 8, 4 y 6): «Detesto y rehúso vuestras fiestas... Retirad de mi presencia al barullo de los cantos, no quiero oír la música de la cítara... Escuchadlo los que exprimís a los pobres y eliminái a los miserables... para comprar por dinero al desvalido y al pobre por un par de sandalias»; brevemente dicho, «también» esto es la Biblia. ¿Cómo de otra forma hubiera podido ser la *Biblia pauperum*, en el sentido más fuerte, duran-

te las guerras campesinas, italiana, inglesa, francesa, también la alemana, también durante la rebelión en los Cévennes, sólo escasamente noventa años antes de la Revolución francesa? Con Zeus, Júpiter, Marduk, Ptah, tampoco con Vitzliputzli, no hubiera conseguido Thomas Münzer nada de aquello a lo que empezó a convocar, refiriéndose a la salida de Egipto y al no tan suave Jesús. Y Lutero, como restaurador, llamó con razón al último libro de la Biblia, el Apocalipsis, «la caja ilusionista de todo jefe de banda». Pues estaba lejos del hecho de «crearse un Señor indulgente», de predicar «Pasión, pasión, cruz, cruz como parte del cristianismo», pero también de colocar a los santos valientes en un trono celeste. Como si éste hubiera estado allí inmemorialmente y no fuera sólo el reflejo de la autoridad terrena, garante de la autoridad menos «justa»: «La Biblia no se agota en absoluto con esto; por el contrario, el ateísmo mismo no afecta en nada a lo inagotable. Aun cuando tampoco sirve de gozo a quienes se quedan en la parte de la Biblia agotada (en el doble sentido). Y esto en beneficio del Faraón, de aquel al que la Biblia –sin «imaginarias flores en las cadenas»– más vehementemente contradice. Toda síntesis fácil se equivoca; sin embargo corresponde al segundo acto de la Ilustración ocupar otra vez el terreno más propio en favor del «Reino de la libertad». Muy sensible contra lo imaginario, sin embargo tanto a favor de lo subversivo como también del trascender, ciertamente sin Trascendencia añadida. Un movimiento sin Dios no banal podría leer la Biblia y así lo hará; una herejía bíblica subterránea y paradójica hará lo mismo en favor de la profundidad («la banalidad –decía Isaak Babel– es la contrarrevolución»), la segunda, en favor de una comprensión activamente prometeica y activamente utópica del devenir hombre. Ahora más que nunca parece que sin este encuentro sucumbirá la verdadera Torre de Babel, la buena; parte en la barbarie, parte en el nihilismo. Quede esto lejos, aun cuando el bien de ninguna manera es sólo lo cercano y ningún fin próximo lo es de verdad, si en él no se encuentra el fin lejano en cuanto experimento: El adónde y el para qué del resumen general pretendido, todavía en gestación.

Es importante, precisamente en este terreno, no dejarse engañar en absoluto. Pues en él, lo pretendido, más profundo que nunca, no es nivelado, tan fácilmente y sin peligro, con el suelo, a no ser con el plano. Así, desencantar indiferentemente, y ante todo sin noción, ayuda sólo a los hombres oscuros y a quienes siempre se pueden ocultar bien cuando sólo se trata de proceder a bulto. Si todo y cada cosa en el problemático terreno religioso se descalifica como superstición, también se descalifica allí, precisamente allí, donde «propiamente» la Biblia habla particularmente alto y de manera explosiva del hombre. Aquí tiene valor la frase: *Pensar es sobrepasar*, lo que no se puede afirmar del simple yacer y poseer. Y todavía menos de la simple, y por principio banalizadora petulancia intelectual (*Aufklärichi*). Esta palabra procede de Lessing, en vez de Ilustración, denominada según la luz real y ascendente. Ciertamente que Lessing era un hereje, nadie antes que él opinó que hubiera sólo dos dimensiones en el

universo y tampoco nadie expresó *spero ut intelligam.* Así encuentra aquí validez la frase: *Lo mejor de la religión es que produce herejes.* Una situación ciertamente ajena tanto a los indiferentes como a todos los que confunden Hegel con Haeckel. Por tanto es urgente y necesario leer la Biblia *sub specie* de su *historia de herejes,* constantemente activa; necesario analítica y detectivescamente en virtud del quejido conocido y omitido voluntariamente. Entre otras cosas esto es lo que se va a intentar en lo que sigue. La Biblia, en contra de todo el servilismo bíblico existente, en contra de la ideología de los señores y de la mitología heterónoma, conduce a aquel tesoro que ni el orín ni la polilla devoran; que de ninguna manera es corroída por la luz de la Ilustración de Lessing y menos por la consigna: *Aut Caesar aut Christus.* De manera que aquí vige la frase, la cual es particularmente positiva como contraseña del éxodo en toda tierra de esclavitud: *Donde hay esperanza, hay también religión;* no vale, ciertamente, a la vista de la religión impuesta por el cielo y la autoridad, la expresión inversa: Donde hay religión hay también esperanza. Pues precisamente de la esperanza humana, de la vinculada con el *novum* mejor, surge la crítica más dura contra *re-ligio* en cuanto religación represiva, regresiva; contra lo superior, firmemente asentado arriba, a diferencia de la anticipación insatisfecha, autocreadora, del trascender sin Trascendencia. Hay suficiente apoyo en la invariancia de esta dirección que puede muy frecuentemente fracasar, pero que nunca renuncia; un apoyo mucho más sólido que el de los Señores, también bíblicamente hipostasiados, Zeus, Júpiter, Marduk, Ptha, Moloch. Sin embargo, se puede también encontrar en la Biblia el contraste subversivo, antiestático –sólo una sorpresa, un escándalo, una idiotez para los empedernidos teo-logos– en la historia bíblica que frecuentemente se contraviene a sí misma. Según la cual, en el propio Hijo del hombre –que se establece mesiánicamente en lo hasta entonces llamado Dios– se muestra lo nuevo en la Biblia como la herejía más poderosa. Así llegamos a la posibilidad de la frase: *Sólo un ateo puede ser un buen cristiano, pero ciertamente también: sólo un cristiano puede ser un buen ateo;* ¿pues de qué otra forma podría haberse proclamado el Hijo del hombre igual a Dios? La posterior nominación romana era tan precisa como la cruz romana, pues: *Atheoi,* es como fueron primitivamente llamados los mártires cristianos en la Corte de Nerón. Hay que entender en su profundidad el problema de los cristianos, hartos de la superstición teocrática, hambrientos de otra cosa; y el problema de los ateos que no se han hartado de la vulgaridad que supone un «no» vacío a todo lo que había prometido el bono financiero–Dios, después de que tras la excesiva Ilustración, y hecha a medias en su *no,* debía levantarse el excesivo nihilismo, totalmente falto de base. Así también la falta de fuego en todo adónde, para qué, universalidad, ésjaton, sentido, medidos según la decidida y aparente falta de interés del mundo humano, incluso también del extrahumano. Por el contrario, la Escritura está repleta de «sacudidas a los bastones de mando de este mundo de la muerte»; cierto que de forma mitológica, pero sin embargo está llena de rebeliones, posteriormente emitidas o falseadas, de

monogramas referidos a la valoración del hombre, al devenir hombre contra el Faraón y contra una Hipóstasis dominadora, que las *Lamentaciones de Jeremías* llaman abiertamente «nuestro enemigo», y que hace conjurar a Isaías en favor de «un nuevo cielo, una nueva tierra» «para no pensar más en los anteriores». ¿No significa lo mismo –lo inútilmente calumniado y que oficialmente ha sido cambiado en su valoración–, precisamente lo que está al comienzo, el asunto de la serpiente con el grito rebelde y todavía no saldado de *«eritis sicut deus scientes bonum et malum»*; grito que hace historia en la expulsión del Jardín propio sólo de las fieras? ¿Y no es cierto que para el Dios posterior, el Dios de la zarza, no existe ningún presente sino un futuro que libera de éste, un «yo seré el que seré», que es explosivo para la supuesta idea misma de Dios? Ola final subversiva, escatológica, con un éxodo emprendido, con un Reino utópico en el pleno *novum* de la orilla. Llegamos así a la frase de Agustín: *Dies septimus nos ipsi erimus*, seremos nosotros mismos el séptimo día, todavía no sucedido, ni en nuestra comunidad ni en la naturaleza. También esta manera, precisamente esta forma de situar a la filosofía como modelo lejano, especialmente explosivo, si bien especialmente genérico, es propio de nuestro tiempo, se halla en la profundidad de él. Hay que significar que la lógica de estos tres milenios de especial pre-manifestación aparece tanto libre de Dios, como en forma exclusivamente filosófico-religiosa. Lo inmoral del Fausto se eleva también sin ángeles que le sirvan, mejor que con ellos. Bíblicamente se lo denominó nuestro rostro descubierto, filosóficamente es el devenir idéntico.

I
A LA VUELTA DE LA ESQUINA

1. Solamente tranquilo

Entonces uno entra en sí. Esto, conforme a su pretensión, le mejora. Sin embargo nadie cae en la cuenta, permanece dentro demasiado tiempo. Entonces con frencuencia sólo se pone reparos a sí mismo.

2. Contra el aguijón

Sólo con arrepentimiento no se madura. Sobre todo no, si la conciencia que golpea, golpea todavía inmaduramente, es decir, todavía como de costumbre, sólo que de otra manera. La voz viene aún siempre desde fuera, o desde arriba, «aquel allá arriba» tantas veces sospechosamente cómodo. Tu debes humillarte, está llamada hacia abajo, exclusivamente hacia abajo, –en contra de la excesiva exigencia que viene de aquí–, surge precisamente entonces, y pretende lo mismo que el que está bien camuflado, o el de buena apariencia: que no se debe envidiar el bien de su prójimo, también que los judíos son ahora otra vez personas. Mientras se introduce de esta forma en sí, o, lo que frecuentemente es lo mismo, se repliega, como un Padre-Yo de recambio, desde fuera, no dice otra cosa a la conciencia, la mayoría de las veces absolutamente súbdita. El arrepentimiento como lo que realmente rompe, no puede cambiar simplemente el *on-dit* orientador, y por tanto la mayoría de las veces tampoco a los señores con los cuales se corresponde. Por tanto es mejor para la verdadera conciencia escuchar la voz de quienes padecen la necesidad común y sólo pueden suprimirla cuando suprimen a aquellos que no padecen en absoluto necesidad, sino que viven de ella. Esto exige primordialmente ser maduro y exige servirse no de la propia humildad, sino de la propia inteligencia. A veces es todavía más difícil expresarse sinceramente que encontrarse auténtico. Pero con frecuencia tiene lugar una forma de expresión por medio de las flores, forzada por la necesidad, fácil de entender, más difícil de

asir. El valiente soldado Schwejk aparece en todos los tiempos, maravillosamente rico en enseñanza, en su boca no se hallan ausentes los tonos bíblicos; pues no se debe atar la boca del buey que trilla. Por muy necesario que esto pueda parecer, interna como externamente, a los que conducen el buey que utilizan. Sobre todo si el buey no es tal.

3. MIRADA SOBRE EL LENGUAJE DE LOS ESCLAVOS

El que se pliega dice lo que arriba se quiere oír. Esto es también lenguaje de esclavos. Su gusano se retuerce, su perro menea la cola, desde siempre. Sin embargo esta manera, la simplemente sumisa, que nada oculta, no posee la forma que da que pensar y que existe en el texto buscado y subterráneo. Por el contrario, la otra forma del lenguaje de esclavos llama la atención, es peligrosa para los señores y por tanto ante ellos se la disimula. Todavía no ha sido bien investigada como ella se merece, según su forma histórica; aunque esto sería muy productivo para la crítica bíblica. Pues esta forma no es como el texto que se cambia después por los de arriba o se adapta, sino que ha sido ocultado desde abajo y voluntariamente. La expresión, lenguaje de esclavos, es verosímilmente rusa, procede del siglo pasado. Expresa el arte de hacerse irreconocible, en cuanto propaganda subversiva ante la policía política (sólo ante ésta). El asunto es, como es fácil de entender, mucho más antiguo; una primera forma estricta de extrañamiento (desplazamiento). Este «disfraz» particular se ha utilizado desde las Fábulas de Esopo hasta las «Letras persannes» de Montesquieu dirigidas a Luis XV de Francia y redactadas con máscara persa. El lenguaje de esclavos se practicó en tiempo reciente cuando se escribía una semblanza de Calígula y le venía a la lengua a todo lector el nombre de Hitler o incluso éste llegaba a ser pronunciado.

Este es, pues, un buen lenguaje de esclavos, en el buen sentido, incluso astuto; permite que la libertad no sea sólo susurrada en un mundo dominado y decretado. Y ha producido también una literatura propia, no sólo como brillante sátira, como la de Schwejk, que es capaz de mostrarse astutamente irónica en diversos tiempos, que no necesita del giro retórico especialmente educado, ni de una especial ciencia de la ironía. ¿Se habría enseñado en estos círculos algo de la Biblia, sobre todo de los textos donde tan frecuente aparece la queja, en este caso susurrada tras la mano que tapa la boca? No sólo en la lectura permitida, también aparece lo mismo en las predicaciones de los sacerdotes a la gente pobre. Desde la historia de la pobre viuda, a la que no siempre se le llena la vasija del aceite, hasta el recuerdo de los sacerdotes de Baal y Mamón, en los que se veía el reflejo de los propios o al menos así se pretendía. Y el oyente inclinado hacia el suelo, también el que ya no lo estaba, no se imaginaba en tantas dificultades como Balaam que debía bendecir allí donde estaba obligado a maldecir (4 Mois 22): Con gran afición, en el lenguaje de los esclavos se utiliza lo enmarañado, dándole la vuelta, variándole las señas, para opo-

nerse al aguijón, ciertamente bendiciendo a los señores del país. También sucede con frecuencia lo mismo cuando se habla en parábolas, golpeando el saco y pensando que es el asno, encomiando a los príncipes y resaltando como prueba de ello el patíbulo. El arte de maldecir mientras se bendice, después no fue siempre comprendido por personas ajenas, cuando caía en desuso la forma anterior de expresión. Los viajes de Gulliver, con un estilo lleno de extrañamientos disfrazados e irónicos, más tarde llegó incluso a ser un libro para niños, tan inocente, *hors de concours*, provisional; los esclavos cambian.

4. El bigote de Hindenburg

De los pobres, que no pueden hacerse oír, se habla de pasada. Por el contrario de aquella clase de ricos que nada tienen, pero que algo ostentan, se debe jalear todo y ante todo hay que repulirlo. Con plumas ajenas, que por lo menos no les corresponden, estirando lo existente mediante algo totalmente diferente, mejorándolo, y dado el caso, falseándolo. Un ejemplo apropiado, un poco tonto, sin embargo alegórico, lo ofrece el bigote de Hindenburg. Quería erizarse, pero el labio superior tenía poca fuerza germinativa y no podía lograrlo: se le pegó entonces un trozo de una patilla y hacia el exterior daba el pego como si fuera un bigote de cepillo. Así surge un recambio, cuando este algo, por decirlo así, no ha sido cantado en la cuna; pero es un recambio exterior, ataviado con cosas extrañas. Y para despedirnos en este texto de las cosas de Hinderbung, ahora digamos algo sobre nuestra patria en un rojo totalmente diferente: El recambio sirve siempre de atavío en el lugar donde la primitiva cuna permanecía todavía artificialmente vacía, tan sin sueños, sin sueños divinos, en cuanto esto es posible. Esto incluso con la ventaja, también para un honesto inventario (y relegado), de aclarar lo que ciertamente hay y lo que es insípido. Lo que luego –también para los socialdemócratas y cristianos– debe hacer de nuevo atractivo el *plus* perdido, que fue arrojado con el agua del baño o también con engaño: frecuentemente es sólo un préstamo tomado al espíritu de la época, sobre todo a lo que en él se ve precisamente como moderno. Aquí no sólo se encuentran Bultmann con su Godesberg y la adaptación de otros –constantemente marcada– a la llamada conciencia moderna, tomada como moneda en curso: aparece la desmitologización del demonio hasta que sólo queda vaciedad. O aquella media luz «según la situación» como resto, como el crepúsculo interior, donde ya no se sabe quién es el huésped y quién el camarero. Pero existe puesto a salvo también un *up to date* mucho más sencillo, más lejos del origen: Va desde el intento del jazz en el interior de las iglesias hasta el silo de recogimiento como forma exterior, hasta otra vez el querido Jesusito, renovado, que no muerde y no cuesta nada. Y en todo caso, en la moderna tierra de nadie, entre dos frentes, sin ninguna declaración ni frente real. Préstamos de aquello que no crece en el propio campo, sobre

todo para disimular la propia cosecha, o sustituirla; esto es lo que sucede aquí y no sólo como simple seducción de la pesca de Pedro. Una cosa totalmente diferente sería –y lo fue ya– leer nuevamente su antigua y *propia* información sobre todo territorio donde no sólo hubo ricos, que nada tienen, sino desheredados, que fueron engañados u ocultados. Yendo en la mayoría de los casos a la fermentación roja, principalmente allí donde no ha vencido nunca genuinamente, y por tanto espera. Este esperar, con un hambre que posee muy variados tonos tras sí, no se resuelve con el pan que se pone en la boca, apenas suficiente, y de ninguna manera con el aburrimiento consumista; y no necesita ser animado. Procede no sólo de dentro, sino siempre de abajo, desde el no-tener, últimamente desde el para qué de todo, una cuestión que en todo caso sólo ha sido planteada religiosamente. En vez de arrojar este «para qué» a bulto, con mayor razón para no hacerlo sin verdadero arco y flecha, en vez de realizar arreglos cosméticos «a lo moderno» de las viejas mercancías invendibles y taparlos, se debería intentar nuevamente escuchar aquel todavía-no, también bíblicamente, el mismo que no cesa. Primero diferenciando, abriéndose camino a través de los matorrales y jardines, no desprovisto de antorchas, después yendo a la Escritura, no al margen, sino al lado de aquellos que estaban al margen. Porque ciertamente no se va lejos con la idolatría de arriba, pero tampoco se ha hecho nada con la llamada paciencia de la cruz, igualmente encorvada.

5. La palabra cruza

Lo prohibido sabe mejor. Esto es tanto más cierto, cuanto menos se confía en los que echan el cerrojo. Es, pues, un test para todos aquellos cuya lista negra no puede decirse precisamente que recomiende. Evidentemente vale también lo inverso para el excesivo encomio, en la medida en que éste también surge de aquellos a los que se llama «los de allí arriba». Entonces se hace sospechoso el encomiar, por lo menos se desgasta, si no hay liberación o al menos consuelo. La Escritura servía con frecuencia, también sin aquel hecho, para abajo y arriba, digamos, que de igual manera. Ni siquiera habría sido tolerada, si no hubiera mirado la boca del *pueblo*. Una instancia demasiado elevada no pertenece ni a este ni a aquel a los que aquélla se ha propuesto representar. Y esto vale para cualquier familiar que cuenta con una recomendación demasiado poderosa, que da la cosa por hecha. Todavía deben existir los arbustos en los que se ha luchado, y se puede luchar, y de ninguna forma huyendo. De otra manera no sería posible indicar exactamente el camino en el que se puede permanecer.

II
DISGUSTO Y TONTERIA

6. Nunca más tan sometidos

Nadie padece con gusto, por propia voluntad. A no ser que no padezca, sino que sometido goce de serlo, gozando los golpes como indispensables para esponjarse anímicamente. La mirada paciente, entonces no sólo es conciliadora, sino agradecida. Ciertamente este agradecimiento aparece aún como doblegado. ¡Jefe, esclavízanos!, este grito y su forma se han hecho definitivamente sospechosos. Surge también en otro sitio, y lo que se pliega sin queja, no mira humanamente como nueva criatura, sino por el contrario de forma perruna. No se quiere ya más la bota alta en el rostro. Algunos todavía indican que por su medio en vez de deshonrado incluso se es mejor. Al verdadero mejor esto le resulta a la vez demasiado grueso y demasiado tonto.

7. Del suspiro al quejido

Tampoco se mira ya con total devoción a tales cosas. Ante aquello que a nosotros aparentemente se nos regaló desde arriba, ya no se arrodilla nadie. Gestos como sentimientos de esta clase remiten a antiguas reliquias esclavistas. La necesidad no enseña por tanto tampoco a rezar, pues demasiado visiblemente la mayor parte lo que tiene de igual a nosotros es activo y muestra destreza.

Entre tanto, se ha hecho bastante conocida la dirección de los que han realizado esto y lo han mantenido. Pueden ciertamente querer desfigurarse con nuevas formas, hacerse artificiosamente anónimos; sin embargo, es conocido su lugar, y éste es muy terreno. Se haya habitado de carne conocida y sangre, totalmente disponible, si se quiere, pero en absoluto por encima de nosotros. Con toda claridad esta situación podría y puede ser cambiada por nosotros, sólo por nosotros.

Sin embargo, también donde hubo algo bueno, son sólo pocos los que se sitúan todavía con rigor y honestidad. Gracias por lo graciosamente otorgado, ¿quién actúa todavía así, como si le hubiese sido cantado en la cuna, desde el Eden, bajo un puro enjambre de aves? La gallina no bebe un trago de agua sin lanzar una mirada al cielo: existen tantas gallinas humanas que el bobo verso de los niños no es ya ningún símil para ellas. Dar gracias al salvador, sería todavía posible, sobre todo si el hombre se encontrara totalmente perplejo o el aire fuera en verdad demasiado espeso. Sin embargo un arriba, que es sordo, se ha convertido así casi en nada para la mayoría. Los mensajeros a caballo del rey vienen muy raramente y los reyes ya no son en absoluto necesarios. Pues también cesa el antiguo sentimiento allí donde no se ha enseñado demasiado o sólo se hace un uso externo de los labios. La vivencia del Padre-Yo como algo familiar casi ha desaparecido. Lo mismo pasa con su transferencia hacia arriba. En la mayoría de los Estados no existe ningún trono, con mayor razón menos todavía uno transferido que tape con añadidos supraterrenos tanto los agujeros de la necesidad terrena como los de su explicación; a no ser como simple tapaagujeros. Durante demasiado tiempo y a gusto, la Iglesia ha mantenido a los esclavos atados a la barra. No sólo es de Lutero, también es paulino que toda autoridad, en cuanto tal, sea lo que sea, procede de Dios. Sabido es que esto ha sido llamado opio del pueblo, pero también para la conciencia de los mejores círculos –si no es que en ellos el abrigo se acomoda a otros vientos interesados–, se sabe que su verdadera y no hipócrita situación proclama: El fin de una ilusión. Aun cuando aquí, precisamente aquí: toda magia creída a los simples personajes activos les resulta más admirable que la magia misma. El jefe ya es «ex»; a los de arriba les llegó un golpe devastador –después de tantas caídas– asestado social y científicamente. Los superiores, la superioridad en sí, sólo de este modo se encuentran debajo del ingente grupo de empleados que han llegado a comprender: ¡basta de arrodillarse! Resulta ahora tanto más necesaria, frente a lo cotidiano que ha sido prescrito, la conciencia desencantada a medias; también frente a los requisitos vulgares. Con lo que se hace olvidar acertadamente, y en cuanto es necesario, la niebla en la que ya no se cree más.

8. NEGATIVA Y LOS MALAMENTE DESENCANTADOS

No bien librado

Liberarse de algo quiere decir también soltarse. Esto primeramente hace también vacío, aunque la dirección hacia donde honestamente se va puede ser un vacío limpio. Pero a la vez es importante saber después hacia dónde y para qué se empieza a estar suelto. Y no es menos importante en nuestro caso –después de haber terminado realmente con la hipocresía–, saber si no se omitió también la verdad. Precipitada y frecuentemen-

te se hizo con superficialidad, mal desencantada, como un hombre que sólo lleva en sí media inteligencia. Y la mitad que posee quizás no es la mejor, sino la propia del hombre que procede del mono o que confunde San Francisco con Tartufo (caso que haya oído algo de ambos). Entonces, sencillamente aparece una salida, inmediatamente mala y de medio pelo, deja tras sí un vacío que a la larga no es capaz de permanecer limpio, como se había pretendido en la Ilustración. Esta Ilustración a medias no puede ya sostenerse; cierto que no trae ya la vieja hipocresía, pero es capaz todavía de hacer tontos, aunque esto no se haga ahora con beatería; esto supone que se realiza con insipidez, *corruptio optimi pessima*, y también más tarde significa sustitutivos peligrosamente turbios, terribles como «sangre y tierra». Resulta muy sencillo aclarar como una hija de labriegos sorda y perturbada ha creído ver a María en Lourdes. Pero es también muy simple y más que trivial acentuar que el hombre en el interior del Sputnik no ha visto ninguna huella de Dios. Frente a este nivel, hasta el mismo devoto convencional puede decir que ya sabía él de antes que Dios era invisible. Brevemente dicho, la petulancia intelectual de hoy se merece la hipocresía actual, hecha *kitsch* aquí, baratija allá, ambas cosas ajenas a sus contenidos. Al seco y estrecho decir que «no» a cualquier precio, ante todo al rebajado, le corresponde exactamente la banal servidumbre de lo dicho sólo con los labios, y también es cierta la inversa; sólo en apariencia se perturban entre sí.

Se mantiene inalterablemente grande la medida en la que el hombre reflexivo, en cuanto tal, no puede ser tratado frailunamente. Largo tiempo antes el sentimiento devoto había añadido sencillamente herrumbe; mucho tiempo antes de la misma Ilustración surgieron panfletos de los campesinos contra los frailes mendaces, como si con mezquindad hubieran engañado y estafado a la pobre gente. Esto sucedía como oposición a la desfiguración de la palabra de la Escritura que había sido puesta al servicio de los desolladores y carniceros. Sin embargo, el hombre devenido adulto se manifiesta como alguien al que ya no se puede golpear en el morro. Los campesinos todavía derrotados dejaron el sitio a los razonadores burgueses y en verdad que en su Ilustración se advierte la tarea inabatible de devenir adultos. En el siglo dieciocho la negativa al indulgente señor terrenal iba de la mano con la que se hacía a un Olimpo del más allá. Cuando el ciudadano francés osaba servirse de su propia inteligencia, no sólo expulsaba sin más la imagen del señor indulgente, sino que al mismo tiempo situaba su idea supraterrena al nivel de lo fantasmagórico. Cierto: Como consecuencia de la burguesía, los señores no desaparecieron, aparecieron sólo nuevas posiciones –económicamente necesarias– en la relación amo-esclavo, todavía básicamente insuprimible. Por lo tanto había que mantener para el pueblo la religión de arriba, el antiguo mito de la dominación de arriba porque ese mito aprobaba, al menos aclaraba, también en el cristianismo –cuando éste se convirtió en religión del Estado y ciertamente con utilidad– el injusto reparto de bienes terrenos, la justa repartición de los supraterrenos.

Con la fórmula: Consolaos contra toda queja; luteranamente se llevó la salvación a las almas pobres, y papistamente su Dios fue trasladado al más allá. Mientras tanto pudo mostrarse también, a lo más tardar con los fascistas alemanes, que ciertamente no eran bíblicos, que el nuevo paganismo, aun con Haeckel y Bölsche detrás, también con «El bosque es mi Iglesia», con todo ello, menos que nunca no se suprimía la verdadera moral de esclavos, la prensa de los señores. En lugar de la predicación del amor se colocó el derecho del más fuerte, junto con la selección natural. Fue entonces cuando se mostró que no toda supresión de toda Biblia se hace Ilustración, sino que las antorchas de Nerón ardían bastante mejor. Pero prescindiendo de estos frutos: El ilustrado filisteo autosatisfecho de antes, anterior todavía a Haeckel, Bölsche y al bosque como Iglesia, mostraba que no sólo la fe hace ciegos. «La verdad sobre monasterios y entontecimiento del pueblo, o ¿Moisés o Darwin?»; estos pequeños tratados de medio sabedores, por consiguiente medio desencantados, no hicieron a los llamados librepensadores de entonces más lúcidos ni proveyeron a su pensamiento de mayor horizonte. Lo siguiente nos aparece ante todo como instructivo: En el mundo devenido antibíblico se salta con particular agrado sobre el fuego de julio, porque esta costumbre no procede de Jesé. Allí no se daba ningún apoyo claro, ni siquiera el contacto con una conciencia religiosa, tampoco con una espiritual. Esto estaba en contra de la fuente sagrada de la fuerza alemana, en especial porque aquélla pretendía proceder del Anticristo. Lo habría tenido más difícil con Francisco de Asís al fondo en vez de con la gran Babel. Y también estaba ausente aquel tipo de inmanencia que ya a Franz Moor le traslada tan cómodamente y sin obstáculos a la época de los lobos, a nada más que al espacio salvaje de los lobos; suprimidos objetivo, fin y sentido. Cierto que sería una vergüenza colgar estos efectos, aunque sólo fuera de lejos, a la vieja y auténtica Ilustración, a su liberación de la presión y de la ignorancia, a su abandono de la inmadurez culpable. Pero un desencantamiento antirreligioso, preferentemente anticristiano, no aseguraba contra el encantamiento realmente pútrido, sin los Diez mandamientos y sin el rayo vengador. Pero con mayor razón, también es cierto que por medio de la Iglesia, que no se dispuso en absoluto en favor de la Ilustración, llegó primeramente al mundo el instrumento para la máxima atrocidad. Incluso ella ha sido iniciadora, mediante la hoguera de la Inquisición, de la misma incineración que prohíbe a sus creyentes en razón de la resurrección de la carne–, ciertamente un principio de progreso también en la quema de brujas. Sólo que la Iglesia no es de ninguna manera la Biblia, pero ésta si ha sido su mala conciencia. Consecuentemente, Tolstoi no apela para atacarla a Haeckel, sino a las frases de Jesús. La Ilustración se hace así más profunda si a la vez no desdeña, por así decirlo, el sentido común de la Escritura que afecta a todos. Por tanto la Escritura –lo cual no se halla lejos de la Ilustración– resulta simultáneamente comprensible e interpelante a través de tantos países y dilatados tiempos.

9. Curiosidades, por todas partes, en la Biblia y en su lenguaje

¿Por qué todavía no aburre este discurso lejano? O la mayoría de las veces, cuando sólo se habla acerca de ello de oídas. De todos modos no ha sido saldado el motivo por el que la Biblia ha sido largo tiempo el libro popular. Al menos en los países protestantes, en general, ella ha colonizado a los suyos que eran sus lectores. Se llamaba simplemente Escritura, ninguna otra tuvo durante siglos tantas ediciones, y penetraba hasta la intimidad de cada país. A sus lectores y a las noticias recogidas de tan lejos les importaba poco si con tanta frecuencia las informaciones aparecían enmarañadas y se hallaban llenas de contradicciones a causa de la pluralidad de fuentes de las que procedía. Así una expresión como Hijo del hombre, tan oscura, encontraba dispuesto al sencillo lector que creía entenderla más fácilmente que las palabras extrañas de los círculos eruditos. La cercanía de la Escritura no era perturbada en razón de su región de origen, que por lo común estaba ya deshabitada, o que incluso se había hecho inhabitable. Allí, por vez primera, se preguntó ayer por nosotros, el lenguaje se expresaba como interpelación, llamada que como en ningún otro sitio ha permitido así conservar la Biblia popular. A través de tantas épocas, de países que parecían un trozo de ellas, con Ninmrod a la vuelta de la esquina, con Jesús como huésped. En todo tiempo transmitida mediante el propio carácter original del lenguaje bíblico y de imágenes apropiadas a su lejanía espacial, incluso sobreespacial. No existe ningún otro ejemplo, nunca ha sido nada asimilado así, a pesar de tener procedencia extraña.

Pues a muchísimos la Escritura incluso les habla como si hubiera crecido con ellos. Y esto no por la razón de que en seguida los niños son instruidos en ella. Pulgarcito, Hänsel y Gretel se escuchan también tempranamente, y Barbarroja no es menos conocido que el Rey Salomón. Sin embargo la imagen del Rey mucho más lejana, temporalmente distante, logra aproximarse más a la fantasía, precisamente a la más sencilla; y lo mismo hay que decir de las narraciones bíblicas. Multiplicidad de ejemplos existen aquí. Rebeca junto al pozo, «Yo soy José, vuestro hermano», el niño Jesús en el establo, y todos éstos son, en cuanto relatos, arquetípicos en forma intuitiva y concreta. Socialmente contribuye a esta expansión sobre todo la preminencia del entorno plebeyo, luego campesino, que refiere la Escritura, donde nace después de la conquista de la tierra. Esto de forma diferente a la mayoría de los escritos no bíblicos del mundo caballeresco o surgidos dentro del mundo sacerdotal, sea Laotse, o incluso las Instrucciones de Buda, no localizables en espacios lejanos a su propia tierra.

También su lenguaje es campesino y democrático; por tanto Lutero tradujo el texto de forma que atendiera a lo que las gentes en su casa traían en la boca, como si el texto hablara como ellos y no sólo tratara de ellos. Y las mismas imágenes de situación: El establo de Belén figura en la antigua imaginería germana como algo natural, entre abundantísima nieve, de la misma forma que para los negros, el niño Jesús es negro y un

Moisés negro truena en un *spiritual* contra el propietario de esclavos; y puede tronar: *Let my people go.* Sin duda surgen también arquetipos; así en la imagen de Rebeca junto al pozo, o la escena del reconocimiento de José y sus hermanos, una imagen fundamental, condenada, no sólo limitada a la Biblia. Aquí se puede recordar algo tan humanamente originario, por decirlo así, como la escena de Nausica en la Odisea, o en referencia al reconocimiento, el encuentro entre Electra y Orestes de Sófocles. Pero a pesar de este empleo arquetípico, ¿es imaginable que Ulises y Sófocles hubieran encontrado lugar en la pequeña gruta, sin reelaboraciones? Sin «actualizaciones», como se hace en la recuperación de arquetipos, siempre muy literaria, *à la Amphytrion 38* de Giraudoux, o de *Orfeo* por Cocteau; y cuando se desarrollan, como en la escena de José, en Thomas Mann, los resultados son superfluos en comparación al simple impacto del texto originario. Y para no salir de documentos religiosos, ¿se dejan comprender el Libro de Tao de Laotse, las Instrucciones de Buda o el canto babilónico de Gilgamesh, en cuanto *tua fabula,* como la Biblia que lee una campesina en los Montes Metálicos una noche de invierno en su cabaña? ¿Perdura todavía en algún sitio, sucedida hace mucho tiempo, la historia de un pueblo pequeño, en una tierra lejana, que sólo necesitara ser escrita para que se compusiera así un libro de tal ubicuidad, según la forma, no sólo según el contenido?. Aquí no hacía falta mejorar la comida y el alojamiento como en los antiguos y en su clasicismo; por el contrario: La Biblia podría convertirse en patria en todas partes, en razón de que, de la forma más admirable, ella era local. En referencia a este tema, mencionemos todavía un testimonio último, a la vez sencillo y competente, que concierne precisamente al lenguaje de la Biblia y que no sólo tiene valor para la campesina de los Montes Metálicos, sino, con el fin de entender un ejemplo de Hebel, también para «La noche en vela de una *mujer noble*». En vez de castigar al siervo y a la criada después de descubrir que tienen un hijo fuera del matrimonio, la mujer noble de Hebel habla imbuida de un estilo bíblico: «Quiero vengaros del rigor que yo he practicado con vosotros. Quiero endulzar las penas que habéis soportado. Quiero vengar la misericordia que habéis ejercitado en vuestra infancia.» Y en el trajín de la noble mujer, Hebel se pone de parte de sus campesinos, que entendían significativamente mejor esta forma de hablar, muy lejana, que el texto local de sus señores de las tierras: «¿No se cree escuchar al Dios querido, hablando en los Profetas o en los Salmos?. Un ánimo, movido al bien, cuida de los miserables, levanta a los caídos, tal ánimo atrae a la imagen de Dios, y por tanto penetra también en su lenguaje.» Esto ciertamente no corresponde a una mujer noble, sino al campesinado revolucionario, que encontró apropiado hacer de la Biblia su libro básico, a causa de su contenido democrático y por tanto también de su lenguaje. No sólo por los tonos de amor, sino particularmente por los de ira, en contra de los Ajab y los Nimrod («el fuerte cazador», como dice Münzer, «el primero que abrumó a los hombres con mío y tuyo»); y también a causa de la salida del Egipto esclavizador. *Let my people go,* gritado a todos los oprimi-

dos, «sin dispersiones y diferencias de pueblos y creencias», como en otra ocasión decía Thomas Münzer. Además, es cierto, como irrebatible –y esto es permanentemente la cara negativa dicha, para hacer justicia a la otra verdad sobre la Biblia, incluso por amor a la verdad bíblica– que la Iglesia de los señores y el enemigo de los campesinos, Lutero, se apoyaban sobre una Biblia que igualmente no les era lejana; ésta era otra, en la que no aparece la queja, a no ser cuando la banda de Coraj, que resultó aniquilada. «Padecimiento, padecimiento, cruz, cruz es la herencia de los cristianos», gritaba Lutero a los campesinos rebeldes, y esto legítimamente, igualmente con formas bíblicas, en lenguaje bíblico, y no sin poder aducir a Pablo. De otra manera, además de ser Libro de la rebelión de las guerras campesinas, no habría existido permanentemente la capacidad de la Escritura, en el otro polo, de convertirse en particular ideología de señores: en dependencia celebrada y en vanas promesas, conforme ya hemos dicho. La Biblia introduce, pues, en efecto, partes importantes que de ninguna forma hablan desde el corazón al pueblo y a sus *Spirituals;* por el contrario, con un *by Jove* (con una imagen de Yahvé muchas veces semejante a Júpiter o al Dios emperador). Pero también hay que señalar, contra toda petulancia intelectual para la que la *religio* se ha agotado en la alternativa o Moisés o Darwin, y también contra toda equívoca ambivalencia: Es bíblico también el contragolpe frente al que somete, y precisamente por ello fue reprimido o falseado a partir del momento de la serpiente. Este contragolpe hacía también que lo bíblico pudiera actuar popularmente y por simpatía. En todas partes afín, de forma significativa, a los «cuentos de hadas», que «igualmente» emigraron casi sin excepción desde muy lejos, con un origen indio o árabe. Por lo que existen también cuentos de hadas y Biblia allí donde el hombre procede del mono, ciertamente avanzando como «engaño para niños y nodrizas». Sin embargo es más general –en el sentido aquí pretendido– la cercanía a los niños y al pueblo, cerrada realmente a los frailes cortesanos. Surge, por así decirlo, inmediatamente a partir de los textos bíblicos y no sólo de aquellos pasajes que son ingenuos.

10. Pero: La última carta pastoral alemana (1936) (Un recuerdo pacífico)

Esto tendrá un efecto doloroso sobre muchos creyentes. Alguno de los destinatarios de la Carta fueron salpicados por Hitler. No sólo como trabajadores creyentes, en parte también como pequeña burguesía, se sintieron igualmente arrollados, vencidos, perseguidos, política y espiritualmente. Tanto los pastores como las ovejas; hubo relevantes entre ellos que no se sentían ávidos de Hitler, silenciosamente experimentaban repugnancia hacia él. Pero aún los que estaban bastante a la izquierda pretendían vivir inocentemente.

Cuando aquello se impuso, se habían rendido particularmente los espíritus débiles. El Centro como la Socialdemocracia desaparecieron repentinamente y sin gloria. Pero los «romanos» siguieron siendo sospechosos en la Alemania popular, el culto católico se vio injuriado. Se quería preparar en el odio una Iglesia alemana popular, con o sin la «Tierra santa» de Jesús. De esta forma es difícil coordinar a los campesinos católicos con los pequeños burgueses (para omitir los sindicatos cristianos). La Virgen y su Hijo no eran tan rigurosamente inflexibles; así la reserva contra los nazis –también entre los católicos medios– recibía una motivación moral y espiritual. Tanto más sorprendió, pues, la ingenuidad, sobre todo el precipitado Concordato con Hitler. Hay que añadir a esto la debilidad con la que reaccionó la Iglesia ante todos los agravios de los nazis. Así aceptó persecuciones que eran más perversas que las presentadas exageradamente y efectuadas por los rojos en Méjico, España. Los mil años de condena para sacerdotes de Ordenes religiosas, el asesinato de su Prior, sólo desataron suaves protestas. ¡Qué moderada fue la pena de los jefes eclesiásticos, qué diferentes de las acres e insólitas maldiciones contra los soviets! Llega entonces la última Carta pastoral, el par de mirlos blancos, como el Obispo de Münster, Galen, no pudo servir de contrapeso. A los católicos, si las informaciones no mienten, les suena esta Carta a música de la SS desde el púlpito, a cómplice. No se distingue en este punto de los cantos de odio de los frailes luteranos que con mayor razón mantenían la fidelidad a su jefe. El Papado se sitúa ante la Carta pastoral como padrino, pues le concede la absolución. Se mencionan menos que nunca los pobres, menos que nunca son defendidos por sus pastores. Se abandonan totalmente los restos del ala izquierda del Partido del Centro, y esto callando cosas todavía menos correctas. Más visible aparece el ala derecha y se las apaña por sí misma, ¡qué suerte, qué bien que posee un Papa! La actitud democrático-social de la Iglesia desaparece como una anomalía; el Obispo Ketteler la había introducido, el Vaticano acaba con ella. Los malhumorados casi podían pensar no sólo que el Papa estaba en total acuerdo con el fascismo, con el asesinato en el interior y en el exterior, con la prueba general en España, la conjura de Hitler contra Rusia. Esto ya no es el famoso término medio de la Iglesia, el rechazo de todos los extremos, no es la ética tan armoniosa, la decencia piadosa. La Carta pastoral despierta la impresión que el precipitado Concordato con Hitler no sólo tuvo lugar por prudencia, sino que se produjo con placer y amor. No se puede evitar ya la sospecha de que existe preocupación por un Hitler demasiado dispuesto a la paz, por el retraso de la guerra del Este. La Carta pastoral avisa a los nazis blandos del peligro rojo, desde todos los ángulos azuza al Hitler amigo de los marxistas, a la intervención. Oigase la Carta Pastoral: «Si España pereciera ahora ante el bolchevismo, la suerte de Europa no estaría definitivamente echada, pero puesta angustiosamente en cuestión. Acierte nuestro Jefe, con la ayuda de Dios, a solucionar este trabajo difícil con inquebrantable y fiel colaboración de todos los componentes del pueblo.»

Esta es la exhortación principal de la Iglesia en el país de los Campos de concentración y de cámaras de tortura; de las leyes antijudías y las fiestas de la matanza; en el país exportador de la guerra. Las mujeres con los brazos desnudos no deben entrar en la Iglesia; sin embargo, desnudos judíos pueden cavar sus propias tumbas. La piedra más grave de escándalo que el cristianismo de Roma encuentra en Alemania es el comunismo, menos interesante le resultan los ataudes en el refugio del Comité Central. Benedicto XV, la excelente y limpia figura papal de la Primera Guerra mundial se había expresado incesantemente en contra del asesinato; la política vaticana, con un episcopado que ni siquiera necesita de ella, da ahora su bendición, antes y más gustosamente que nunca. Esto se hace así no sin planificar un negocio en Alemania; por decirlo así, un intercambio. Los enemigos de la Iglesia podrían entenderlo similarmente a como si se ofreciera a los *gangsters* el altar mayor y se recomendara el cristianismo como una mercancía particularmente buena de la guardia blanca. Como si el crucifijo representara una forma de ametralladora contra el Frente Popular; exactamente igual a como en España se decoraban los «coches de la muerte» fascistas con estampas de santos, y mil quinientos trabajadores fusilados daban lugar a un *Tedeum*. Incluso algunos buenos católicos alemanes se avergonzaban por la impresión de que la Carta pastoral alquilaba la Iglesia y de que no sabía encomiar del cristianismo nada mejor que su apología del beneficio; esta es la defensa de la fe cristiano-católica en el Tercer Reich. Por esta apologética el Vaticano espera paso a paso un buen clima para sus Instituciones, pide a «nuestro Jefe» protección colegial. «La tercera idea que a la vista del horror español surge como propia de esta época: No se trata de un combate de la fe en Dios, como lo enseña el cristianismo, sino el conocimiento absoluto de que esta fe forma el fundamento de granito sobre el que se puede construir el muro seguro y poderoso contra el bolchevismo. No hay que luchar contra la Iglesia católica, sino que la paz y armonía con ella son útiles para violentar los presupuestos ideológicos del bolchevismo.» Esta es la respuesta de la Carta al satanismo alemán, al ánimo heroico de sus adeptos, al orgullo de los mártires. No existe ninguna paz –había dicho Agustín– con Belial y su Reino; la Carta opina de otra manera. Del Concordato pasa a la identidad con el fascismo. Termina con la llamada a los católicos alemanes de «permanecer con una firmeza llena de carácter y conservar mediante una vida católica a conciencia las fuerzas de nuestra religión divina que sostienen al Estado y promocionan al pueblo». Así el alto clero (a diferencia de otros mirlos blancos anteriores, pocos mirlos blancos hay que excluir arriba, y esto en proceso de extinción) hace perfecta la ecuación de catolicismo igual a fascismo.

¿Fue aquello algo provisional, tiene relación sólo con los Pastores de entonces? ¿O el gato vuelve a ponerse en pie, se renueva el pasado hereditario? Una cuestión difícil, que no debe de ninguna manera decidirse a bulto, pues nosotros no somos ningún Rosenberg, ni «mártires del siglo XX». Sin duda que desde el regalo de Constantino lo mundano de la

Iglesia se halla ligado a la explotación; sólo se ha mostrado flexible cuando no se trataba de la bolsa de dinero. La propiedad privada se valora como «Derecho natural»: igualmente la Iglesia se asienta desde la Edad Media (y nuevamente en la Encíclica de León XIII) sobre el llamado Estado corporativo. La Revolución francesa ciertamente fue reconocida, pero la Restauración posterior para la religión del Salvador, según la entendía Roma, era ella misma una salvación. Los jesuitas del siglo XVII, como Belarmino, habían justificado el tiranicidio; sin embargo sólo como justificación de la tiranía espiritual sobre todas las demás; como derecho, con ayuda del pueblo, de matar a los competidores en la tiranía. La curia olía en el fascismo un afín, la llamada nueva Edad Media; olía el mundo antidemocrático, saludaba al mundo de la coacción autoritaria y a la última monarquía absoluta. Los dominicos como *«domini canes»*, como «sabuesos de Dios», no sin motivo fueron los primeros inquisidores del mundo; la Gestapo tiene su ejemplo en los jueces de herejes, en los eclesiásticos que enviaban a las brujas a la hoguera. Mientras que las Ordenes mendicantes, a pesar de tener a San Francisco como cima, parecían ligadas al olor a carroña de la revolución; la Iglesia no había tolerado tampoco que un comunismo en el ámbito del consumo saliera más allá de los límites de las Ordenes monacales, ni que fuera enseñado a otros como «consejo evangélico». Los confesores ponen en movimiento el cielo y la tierra contra vicios tan terribles como el onanismo; sin embargo, la explotación y expoliación del prójimo apenas son ligero pecado, de ninguna manera mortal. A los vampiros, la Curia les concedía el «bienaventurado más allá» del que ciertamente habla la Carta pastoral; el verdadero «más allá» permanece sólo para los pobres, y les consuela, les mantiene fijos a la barra. Estos son argumentos conocidos, no extraños para los demócratas católicos, tampoco para los teólogos católicos —con y sin modernismo—; argumentos que, repetimos, de forma distinta a Rosenberg, saben distinguir la aleación del verdadero oro. Por tanto, aquí brota la luz sobre el aparente motivo religioso de un anticomunismo tan apasionado, por lo menos devorador; la luz que merece.

La propaganda atea de izquierdas de los últimos años antes de Hitler, desde el punto de vista táctico no era la más inteligente y teóricamente no la más profunda que podemos imaginar. Mientras tanto se afianzó la primera impresión. Algo así era para la Curia sólo un pretexto. Pues siempre se aprecia la doble medida vaticana con la que es medido el anticristianismo de los nazis y el de los bolcheviques. No es su propaganda antieclesiástica la que les hace a los bolcheviques tan infames (Wutan y la denominación nazi podían ser más diabólicos que el simple sin-Dios de los ateos comunistas); la Curia se refería a las clases, y apuesta por la capitalista, aunque lleve cuernos. La frase de la religión como opio del pueblo excita a alguna púrpura cristiana de la manera menos cristiana; aunque en la aduana educativa de esta frase los afligidos y agobiados ejercitan su primer respiro feliz. Por el contrario, el más duro ataque de Rosenberg, la bestialidad del «nuevo paganismo», la burla personal intenciona-

da sobre el «hechicero de Roma, judío-etrusco» mueven al Vaticano a sólo una correcta queja. Incluso el agravio al sacramento del bautismo (con motivo de la ley judía de Nuremberg) deja fríos a los que en otras ocasiones son tan estrictamente dogmáticos. Con mayor motivo calla la Curia sobre la multitud de prisiones y la serie de asesinatos en los que se ha transformado el «positivo cristianismo» de Alemania. Brevemente dicho, la política exterior del Vaticano se pone exclusivamente nerviosa cuando la persecución religiosa le puede costar también la piel a la clase explotadora, como si aquí valiera la dura frase: *ubi becunia ibi ecclesia*. En este sentido la catastrófica política de la Iglesia no sólo se corresponde con estas directrices, sino con la base histórica-material en la que se situó la Iglesia desde su primer compromiso con los señores. También la quiebra entre el clero alto y bajo es antigua. Se dibuja en las guerras campesinas, entre los «frailes de los señores» y los sacerdotes seculares. La última Carta pastoral subraya de manera clarísima, si no exagerada, lo que sus enemigos le atribuyen a la religión: Era el mejor medio de mantener esclavos y hacerlos tontos. Pero la Curia se engaña sobre el buen negocio que inicia con su elogio. Los nazis no son tan honrados negociantes como los pastores en Fulda y el enviado especial del Vaticano. Los nazis utilizaron el mensaje de buena nueva para nuevamente amedrentar a los católicos alemanes y desorientarlos: sin embargo quedan deudores del precio. Aquello a lo que la Carta pastoral incita, esto lo hace Hitler solo: sin el perturbador añadido de un judío de Nazaret.

Se adivina lo que acontece a muchos creyentes alemanes. Aunque los pastores evangélicos han situado más bien a los «cristianos alemanes» en los últimos puestos, en vez de predominantemente arriba. El «párroco del Reich», el muy luterano Müller, no necesitaba de una Carta pastoral para enseñar cómo doblegarse ante la autoridad. Y la tradicional paz luterana de los pastores con la autoridad —con las excepciones martiriales— había hecho olvidar muy cristianamente cómo los papistas se situaban más arriba. De ninguna manera es de desear una barata guerra de religión en los tiempos de un Frente Popular que incluye a tantos buenos católicos. Esto debería quedar para el Señor Rosenberg y su mito del «siglo XX»: él se comprende desde los «carniceros sajones» del siglo IX y se plantaba en medio de ellos como Widukind. No queremos olvidar a los camaradas que comparaban a Hitler con Cristo y las prédicas de Goebbels con las de Francisco de Asís. No queremos olvidar a los sacerdotes españoles que lucharon en el Frente Popular, tampoco al párroco de Badajoz, que se situó con los brazos extendidos ante los soldados obreros que debían ser fusilados y les protegía así con su cuerpo. No queremos olvidar al párroco alemán en Colonia, que dijo una misa de difuntos por cinco comunistas ejecutados: el párroco es internado como muchos de sus iguales en un campo de concentración. Estos cristianos separaron la política de sus obispos de la institución salvadora que imparte sacramentos. También el reconocimiento por ello es obvio para quienes el único sacramento es la revolución social y la urgentísima redención que ésta proporciona. Si la

Iglesia romana fuera un simple conglomerado de poder, incienso y absurdo, si fuera tan devorada, estafadora e ignorante como la antigua Iglesia zarista de los popes, su organización no ocasionaría tantos quebraderos de cabeza. Las Cartas pastorales serían curiosidades de poco interés. Voltaire creía ya que él sobrevivirfa a la Iglesia, y Schopenhauer escribió la complicada frase de que la religión antiguamente había sido un bosque en el que podían protegerse ejércitos enteros; pero después de talar tanto sólo habían quedado unos matorrales, detrás de los cuáles se ocultaban algunos granujas. Tanto Voltaire como Schopenhauer se equivocaron sobre la duración del asunto, el último también sobre su propia sustancia; el antifascismo no participa más de esta equivocación. La mezcla católica arranca su fuerza de hombres puros y clarividentes, que han sido activos en ella, de su antigua organización, gran arte, aguda Escolástica y sobre todo de su origen que no lo fue a partir de lo malo de este mundo. Todo esto subraya que la Iglesia actual ha vivido uno de los períodos de su historia más peligrosos y traidores. La Carta pastoral muy sintomáticamente no se presenta sólo como si creyera en la aberración canalla de un Goebbels, como si aprobara las provocaciones de Hitler, como si no sospechara del verdadero complot contra la cultura europea; no sólo aparenta como si recibiera la verdad de Goebbels, la humanidad de Göring, la formación de Hitler –un aspecto manifiesto–, sino que se identifica de verdad; y los angelitos no lloran. La Carta, a los buenos católicos del Frente Popular les hace fácil distinguir entre el Vaticano y la conciencia humano-cristiana. El Vaticano, en su política exterior, se entrega a la parte de la noche y de la decadencia. Así ninguno de los movimientos sin-Dios ha significado tanto mal para la política de la Iglesia como el que le ha proporcionado la Carta pastoral. Los católicos antifascistas no se dejan perturbar mediante un «muro de seguridad» como el que ofrece la Iglesia contra el bolchevismo. Y esto porque este muro ni les puede atraer, ni confundir, pues se asocia con Hitler sin distinción posible. En sus frutos los debéis conocer, esto significa: en el Vaticano presente y en su Carta pastoral. Para acabar: sobre todos los púlpitos del Tercer Reich los predicadores –los protestantes más obviamente que los católicos– se refieren a pasajes de la Biblia ¿cómo es esto posible?

11. Entonces: Escritura, ¿para quién?

Habla a la gente sencilla –según decíamos– con especial inmediatez. Audible por todos, esto hay que concederle a la palabra bíblica. En gran parte puede ser juzgado y condenado desde la propia Escritura lo que los frailes de los señores han hecho de ella. Desde la Escritura que podría producirles la peor de las conciencias, y esto no sólo a causa de la Carta pastoral del tiempo de los nazis; las hogueras de antes (también Calvino encendió una) no son particularmente cristianas. Y los predicadores de las antiguas guerras campesinas, inglesa, italiana, francesa, alemana, fun-

damentaban en todas partes su acción en la Biblia; digamos que ésta era su verdadero acento popular. El fraile cortesano no podía oír en absoluto «fuera con Ajab y Jezabel», más bien hablaba según encargo y adulaba santamente a los señores, por la gracia de Dios. Sin embargo: ¿no podría haber utilizado también la ira de los Profetas, desde arriba, alguna otra cosa de la Escritura más afín con los señores? ¿Y no sólo abusando blasfema o hipócritamente, sino apoyado sobre algunos textos, sometido a la autoridad y constituido por la misma? Pues no existe en la Biblia sólo y nada más que la mencionada generalidad de un *de te fabula narratur*, dirigida a todas las clases; es cierto que la Biblia atraviesa a todos los pueblos, pero de ninguna manera en su forma transmitida atraviesa a todas las clases. Más bien se encuentra en ella una duplicidad, frecuentemente un disgusto para los pobres, para los ricos no siempre una tontería.

La Biblia contra Ajab, Jezabel también contra Nimrod, «el fuerte cazador, que por primera vez abrumó a los hombres con mío y tuyo», era manejada por Münzer como hubiera sido imposible hacerlo con cualquier otro texto religioso. Sin embargo, Lutero leía en la Escritura, aparte de lo interior, también lo superior, la autoridad; y más dureza, tan implacable, no habría sido posible aunque se tratara de un texto de Moloch. El estar por todas partes, que hace a Lutero prestar atención a la boca del pueblo, fue rechazada como «Señor Omnes», como el populacho contra el que deberían «silbar las balas» y no aquel de «dejad que mi pueblo se acerque». Y hoy, cuando el texto se hace tan excelente, interior y «propio», sin mitos a cualquier precio, también al del fuego, ¿no se sustrae del resultado la chispa que nace de abajo arriba, y aquél no puede así cambiar nada? O también el Arriba. Allá arriba debe ser lo «totalmente otro» y el inferior no tiene que tocar nada. Con este numinoso «totalmente otro» aparece, a la inversa, nuevamente algo particularmente mítico, tan represivo como si la Escritura golperara la boca del pueblo en vez de atenderla; de esto hablaremos más tarde. Es seguro que existe un gran celo en la Biblia, no sólo por los pequeños entre los míos, por los que se quejan, por los que disputan partidistamente, sino por lo contrario. Sin embargo, frente a esto, se halla lo que no se encuentra en ningún otro libro religioso: Un padecimiento, que quiere cesar, un inquieto esperar la partida, reparar, devenir de otra manera: No sólo en algunos Salmos agobiados, sino especialmente en Job y en otros pasajes. Desde el principio al fin sólo el inquieto puede ser devoto, su forma de confianza utópica (que le mantiene inquieto) es a la larga la única profunda.

III
TAMBIÉN PROMETEO ES UN MITO

12. Hacia arriba

Uno devora todo en su interior. Aun cuando no le sepa bien lo que se le presenta y se encuentra ante él. Otro quiere que se cocine mejor y no teme vigilar para que así sea. Pues al final quien paga la cuenta es él. No se siente honrado, si se dice que hace tiempo ésta le había sido hecha allá arriba. Todo puede ser demasiado, precisamente cuando es demasiado poco.

13. De la queja a la disputa

Lo que está amenazado se repliega en seguida hacia sí. El miedo a todo nos repliega de tal manera que quedamos pálidos y solitarios. Es indeterminadamente determinado, diferentemente al temor, no tiene ante sí un particular y claro de qué, ante el cual temblar. Su niebla es así tanto más paralizante; puede ser tan gris y tan extraordinariamente horrorosa que el yo, desamparado, se sumerja en ella. Y sin embargo, el miedo se repliega en una interioridad, carente de yo, hace solitarios, aislados, espera cada golpe. Es el puro sentirse ciego, desde todas partes, y a la vez puramente interior. Tal agazaparse tiene otro yo que aquel que se ahoga ahí.

Sólo el temor tiene, a quien lo tiene, otra vez en sí. Junto con el por qué –afuera–, frente al que todavía puede situar a su hombre. Totalmente incapaz de afirmar ante lo temido, a causa de un yo (a diferencia del yo del miedo) no difuso. Aunque tan golpeado o tan débil en el pecho: De todos modos ahí puede surgir la queja, esta primera entonación, ante la que todo lo demás se descalifica como asentimiento borreguil. Así se puede permanecer todavía en el interior, golpeando un saco desde dentro sonoramente, aunque sea de forma amortiguada. Puede permanecer largo tiempo dentro del temor, sobre todo ignorante del exterior que amenaza, del arriba tonante que provoca el temor. Sin embargo, con la queja, llama-

da también por la Escritura disputa, puede iniciarse una primera espina dorsal, quedando erguido. Manteniendo particularmente arriba aquella cabeza que desea ya barruntar que todavía no se ha dicho la *última* palabra sobre lo que se debe hacer y sobre lo que con uno se ha hecho. Acerca de este comienzo se encuentran en la Biblia dos tipos de actitudes: Una suave, que frecuentemente sólo menea la cola de abajo a arriba, y otra obstinada, que se opone al aguijón, como si éste no debiera ni existir, ni permanecer. La queja puede ser sin duda insolente o tonta, sin embargo siempre es más humana que menear la cola. Y porque con frecuencia ha tenido razón, se produce recta hacia adelante, menos tonta de lo que querrían los señores.

14. «EL SEÑOR QUE QUIERE VIVIR EN LA OSCURIDAD»

Se duda de algo porque no se sabe ir bien allí. Menear la cabeza es un comienzo más antiguo y más frecuente que aquel otro de pensar. Le antecede siempre que se nos exige demasiado y demasiado complicado, algo que surge torcido. Que quien azota a su hijo le quiere especialmente es algo que hay que inculcar. Que la ira que origina la paliza es especialmente justa porque es demasiado noble para el golpeado, esta justificación debe mostrarse a sí misma como provista de muchas justificaciones. De no ser así, lo de Arriba no estaría seguro ante la duda que *piensa* –ante la duda propiamente llamada como tal–, que se suma a la desconfianza. Entonces ha llegado su hora, la hora de no permitir a los gigantes que se sitúen sobre nosotros, sobre todo que no nos den lecciones. Lo de Arriba es antihumano en la idea creyente que se tiene de ello y en la idea reafirmada, puesto que se ha juzgado a sí mismo. José, que abraza a sus hermanos, que le habían arrojado a la cueva y que ahora están en su poder, se comporta de otra manera que el Dios celoso que no perdona hasta la cuarta generación. Y también que el vacilante, un poco más autojustificado, que se deja convencer por Abraham de no destruir Sodoma, en caso de que vivieran todavía allí diez justos; se comporta así –en contra de otro acuerdo– de manera muy diferente. Todo esto fue acentuado en la Escritura más bien por parte de los herejes que de los cortesanos. Por ejemplo, Job no habría estado tan dispuesto a sacrificar a su hijo; no confundía la piedad con la sumisión a lo ordenado, a lo legislado.

15. PRINCIPIOS CONTRARIOS A LA BIBLIA: CREACION Y APOCALIPSIS («Y mira, era muy bueno» - «Mira, que yo hago todo nuevo»)

Lo que habla desde arriba debe con seguridad tener algo debajo. Como si los suyos fueran niños, en el mejor de los casos los propios, a los que hay que tutelar. El así imaginado era el Señor, no sólo en la vieja Biblia; el numen de la propia tribu no era menos, aunque tampoco más.

Junto a él, en la más antigua Biblia había otros dioses, baales, pero más débiles que él. Elías se burla de Baal porque quizá duerme o está de viaje, y así no puede recibir su ofrenda. No está todavía claro si sólo se trata de una burla sobre una simple *locura* de los sacerdotes de Baal o si la referencia se hace a un ídolo real y competidor, sólo impotente ante Yahvé. Sin embargo en la medida de que el Dios de la tribu, Yahvé, fue venerado como el único y no sólo como el uno –monoteístamente y no sólo henoteístamente–, se eleva su idea desde la de un dios de tribu local a la del Señor de todos los hombres, señor y creador de todo el mundo. Particularmente el caracter de *creador* (que no tienen los señores del mundo, propios de otros pueblos como Zeus o Marduk) impide ya decididamente que, como dice el Salmo, riña el cántaro con el alfarero. En vez de esto, el creador de la obra de los seis días dice al final (y antes ya, después de los días tercero, cuarto y quinto, en los que se produce la vida): «Y mira, era muy bueno». Esto no está totalmente de acuerdo con el hecho de que el Señor se arrepintiera de haber creado al hombre en tiempos de Noé, cuando era grande la maldad de los hombres sobre la tierra. Cierto que entre tanto había habido el pecado original, la serpiente, el animal expiatorio, porque no todo lo que había hecho el Señor era muy bueno; tenía que haber de todo esto cuando no todo sucedía según la voluntad de su creador. Mediante la serpiente vino la libertad al mundo; sin embargo, la maldición que se cierne sobre el mundo entero, desde la primera desobediencia y la subsiguiente expulsión del Paraíso, debía disculpar plenamente al creador del mundo de toda culpa (también liberarle de la serpiente). Pues no había participado, tampoco en el origen, en la miseria del mundo que él había creado. Dios como configurador del mundo es una idea que no participan todas las religiones, y menos de forma tan explícita y tan satisfecha con el producto. En aquéllas, el Dios superior rinde homenaje ante todo al ocio distinguido, al que se hace corresponder con la nobleza terrestre: Guerra y gobierno, esto es, nada propiamente demiúrgico, incluso configurar pellas de barro correspondería a la imagen de Zeus o Marduk o de Amón-Ra. La concepción demiúrgica del Génesis procede probablemente del Imperio Medio, cuya capital Menfis elevó a dios del Imperio egipcio a Ptah, dios local de los escultores; el trabajo demiúrgico desde entonces ya no rebaja, sino que ahora con mayor razón hace dependiente lo creado de su creador. Así no se perdió nunca el propio dominio que también distinguía a los otros dioses, no sólo a Ra o Marduk. Incluso cuando se perdieron los emblemas solares del antiguo Egipto, de Babilonia, llena de mitos astrales, ascendió un demiurgo por encima del sol, pues éste era creación suya. Tomó la tierra, según la palabra del Salmo, como un escabel, y en el cielo, arriba, reinaba el supramundano, como el único, como el invisible sobre lo visible. Así quedaba tanto más indeterminado el espacio para la miseria en el mundo propio de una hipóstasis de Dios, que crea todo de este modo y es el más omnipotente; y sin embargo la miseria conquistaba terreno. Ello en el propio pueblo del Señor y en Canaán, donde no se cumplía casi nada de lo que había sido prometi-

do. Por el contrario, los asirios, medos, persas se imponían sobre el pueblo, sucedía la cautividad de Babilonia, Antíoco Epífanes, incluso los romanos, la destrucción del Templo, Jerusalén arrasada, finalmente la dispersión por todos los pueblos. Y el mundo de la antigüedad, en su última etapa, en su conjunto, por decirlo así: con su prevención ante el propio mundo, ante la creación, penetra en el pueblo del Dios creador, el de «mira, que todo era muy bueno». «Paue, paue», «calma, calma» es lo que en su lugar se clamó a la creación; la confianza estoica en la heimarmenē, el destino, se demoniza últimamente, sin todos aquellos puntos de apoyo en favor del demiurgo, sin toda la ulterior construcción del pecado original: Los malos espíritus habitaban ahora bajo el cielo, en un mundo no caído, sino en uno creado *ab ovo* por un perverso espíritu mundano. A partir de aquí comienza un verdadero dualismo de lo reflexionado como creación y salvación, aunque en la Biblia este dualismo no se orientaba en esa dirección. Un dualismo que precisamente está latente y reprimido en la Biblia desde la serpiente en el Paraíso (ningún gusano en la manzana, sino la manzana de un conocimiento propio). *Item,* el sueño mesiánico avanza y no parece exactamente como el enviado por un Dios, un Sobre-nosotros, creador y Señor, sino, en su puridad, como un Ante-nosotros del *éxodo,* el éxodo que deja atrás al gigantesco Egipto, la chapuza en que se había convertido el mismo mundo. De manera que un principio que conduce a este mundo existente, no puede ser el mismo que como guía saca de ese mismo mundo. Ciertamente a uno mejor, al único verdadero, en el cristianismo llamado *«mellon aion»*, eón sin miseria y sin dominación.

Se trataba así de mantener a los hombres disminuidos o engrandecidos. Ellos han «caído», están corrompidos a medias, o totalmente, por lo tanto sólo pueden hacer el mal en razón de su propia realidad, sólo son capaces de caminar extraviados. A partir del veneno de la serpiente, las aspiraciones del hombre son malas desde su juventud; dicho luteranamente, incluso corrompidos en su totalidad, así que en absoluto no pueden no pecar. En la perspectiva católica sus aspiraciones en todo caso son moralmente tan débiles que en definitiva también aquí tiene validez el grito: «Señor, levanta tú mismo el carruaje». El hecho de que tenga que ser siempre levantado, de que el creador de todo pueda también aparecer como el salvador de todo, todo ello necesita del macho expiatorio, de Lucifer, el demonio que irrumpe en la admirable obra de arte de Ptah-Yahvé. Señor, levanta Tú mismo el carruaje; esto desacredita finalmente los movimientos de la creatura y del pensamiento, que ahora en su conjunto se llaman historia humana, *historia* producida por los hombres. Esta debe tener, según Agustín, ciertamente una función; la categoría historia, como un acontecer dramático, con actos y final resolutivo, fue primeramente apuntada por Agustín; ya no es un simple ir y venir de sucesos,

eternamente repetidos, como en gran parte lo era para los historiadores griegos; la historia queda por el contrario finalizada, según la explicación bíblica, como lucha entre dos Reinos, el del mal y el Reino de Dios, con la victoria definitiva de este último. Sin embargo, en Agustín, a pesar de fuerte y activo primado de la voluntad que adjudica al hombre, en realidad no existe ninguna verdadera actividad humana, a no ser la del puro seguimiento a la voluntad divina, a los hechos salvadores en la historia y la mera preparación (mediante la Iglesia) para el final de los tiempos, para el juicio y el Reino. Así también para Agustín: A pesar de todo el descubrimiento del dramático concepto de la historia, con toda su orientación sobre los apocalípticos tiempos finales, también sobre Cristo como cambio en medio del tiempo –existe sin embargo un *salto* entre historia y realización del Reino–. Pues se trata de un absolutismo teísta de gran dimensión, a-histórico, y últimamente –a pesar de la historia– lo que acontece es una peregrinación de la *civitas Dei* en el mundo. Agustín no va, es cierto, tan lejos como Karl Barth, cuando a éste le parecen falsos todos y cada uno de los aspectos de la acción de Dios que se muestran históricamente, pues la acción divina con el hombre debe ser sólo «juicio de impacto» y nunca historia. Sin embargo, en Agustín, el celoso Dios de la *creación* no concede la salvación de su mundo (fuera de su mundo) a ninguna luz procedente de la propia historia humana; pues también, Abraham, Jesús, la *historia de la salvación* en su totalidad está determinada desde arriba; de otra forma, para Agustín no sería nada más que una peregrinación desamparada y extraviada. La unión que se hace permanentemente, en una Persona de la divinidad, de la creación junto con la de la salvación, el creciente alivio de la divinidad creadora y su obra gracias a los machos expiatorios, los demonios introducidos y el diablo, todo ello excluía lo prometeico como final. El antiguo Dios creador *en lo apocalíptico* se realiza y confirma sólo a sí mismo, esto es, en el *salto* de lo apocalíptico, que como tal no necesita de ninguna productividad humana ni de historia. Pero el salto que se realiza en el tiempo no debe contener de ninguna manera aquello que traía la apocalíptica; ello no estaría de acuerdo con la ecuación creador = salvador, ni con «mira, que todo era muy bueno» y «mira, que yo hago todo nuevo». Ciertamente no con el monte Moriá, donde el Señor ve de otra manera, ni tampoco con aquel principio de Dios totalmente antitético, que no sólo elimina los demonios irruptores, sino todo el antiguo Génesis. Lo mismo hay que decir con respecto al verdadero salto del contenido: «Yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nueva, de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento» (Is 65,17); «pues lo primero ha pasado» (Ap 21,4). Pero, a pesar de todo, existe aquí una recuperación a partir del antiguo teísmo primitivo; pues a causa de la caída original y de la irrupción de los demonios, a causa del puro movimiento circular como origen de la creación, a causa de un «estado original» antes de la caída y de la ruptura, lo nuevo, que irrumpe radicalmente, debe ser reiteradamente situado en fechas anteriores. En los hombres debe irrumpir sólo como nuevo nacimiento; en el mundo sólo

como naturaleza «transfigurada», esto es, restituida al antiguo Paraíso. Es cierto que no se puede decir aquí como en la *anamnesis* platónica y en el absoluto *ordo sempiternus idearum: «Nil novi sub idea»*, pero se mezcla una *restitutio in integrum* —y siempre como vuelta al demiurgo en cuanto salvador—, una obediencia del regreso, un regreso a través de obediencia. Pero con todo, no se restituye finalmente en el Apocalipsis la obra de los seis días acompañada del Paraíso («un parque, donde sólo pueden permanecer las fieras y no los hombres», Hegel). En cuya última imagen soñada sólo queda del mundo en cuanto bueno una Jerusalén celeste. Aunque esta imagen religiosa, ciertamente soñada, «desciende», esto es, viene de arriba, sin embargo está «ataviada como una novia que se adorna para su esposo» (Ap 21,2). No carece de fundamento que Lutero llamase al último libro de la Biblia, «la caja ilusionista de todos los jefes de banda»: pues su ésjaton no es ni interior, ni —incluso en su magnífico mito— inaccesible tabú, ni se halla sin ruptura con el Padre de la tierra, el Padre del mundo, la autoridad entronizada. Por el contrario, contiene la más fuerte insatisfacción dentro de la *re-ligio*, re-ligación; su adventismo carece por completo de un *ordo sempiternus rerum*.

16. Diferencias en lo mítico, contra el puro resto espiritual de Bultmann, pero también contra el «absconditum» deshumanizado de Otto, de Karl Barth. ¿Pide todo mito, también el de Prometeo, desmitologización?

Lejos de gruesos cuentos

Rara vez se dice en voz alta lo que debe decirse arrullando. Y algo surge aparentemente con nuevo frescor, presumiendo de arrojar los trastos viejos, cuando en realidad sólo logra entontecernos de otra manera. Alejémonos de viejos cuentos, sobre todo porque de ellos sólo se deducen fantasmas de entonces, convertidos en sin sentido —por así decirlo— incultos, y no capaces de ilustrar e informar desde arriba. Este andar de duendes sólo es percibido por la audición y la percepción interiores, y por tanto no debe hacerse «mítico». A diferencia de las curaciones de Jesús, también de su aparente voluntad de ser crucificado; ambas cosas, nadar contra corriente y la entrega humilde de sí a lo ordenado, deben hacerse ahora igualmente míticas. Mientras que a la idea moderna de una vida existencial de las almas contradicen igualmente la posible imposición de las manos y la imposible sepultura vacía. Porque en los mismos cuentos antiguos se podrían hacer diferencias, si se mirase más precisamente su carácter mítico. Se vería si sus fábulas fabulan el quehacer humano o si embellecen el doblegarse de éste ante presiones. No nos resulta igualmente lejano lo que suena a fábula. Hay que distinguir primeramente entre el tono con el que se transmite tal bien originario, aunque a la vez no sea científi-

co. El tono de cuento de hadas es rastreable, es otro que el de la saga y de lo que míticamente se relaciona con ésta. Se puede informar sobre cosas maravillosas, también en los cuentos de hadas, pero el que los escucha se debe abrir camino allí, nada le amenaza. Lo *segundo*, a causa de los distintos *estratos* sociales que han construido cuentos de hadas o sagas y mitos. Unas veces con intenciones plebeyas, otras señoriales, con muchos niños y pobreza aquí, tantas brujas y Goliats allí. La iluminadora diferencia se da entre el valiente sastrecillo, que sale a buscar su suerte, y el gigante en camino y los grandes señores que lanzan eternamente rayos y truenos sobre los eternos súbditos. *El juguete de los gigantes*, aun cuando discurra tan amigablemente en Chamisso, sin embargo es una saga con siervos sometidos; *El patito feo* de Andersen ofrece por el contrario, justamente a causa de lo transformador y liberador, el cuento más auténtico, el más hermoso. Ambos, cuentos y sagas, también los mitos, se encuentran repletos de ideas precientíficas, esto es evidente; pero por otra parte estas ideas son utilizadas, con otros para-qués y conclusiones, por el coraje y la astucia de los héroes de los cuentos; más tarde, por el poder de los señores del mito, que siempre inspira miedo. Ciertamente se dan mezclas; la misma *Caperucita roja y el lobo* es originariamente una saga de estrellas, de arriba, pero queda transformada en un cuento popular, tan cambiado que hasta se hace desconocido. Pues a la inteligencia, a diferencia de la mayoría de los mitos, no se le exige nada más que servirse de sí misma. Para decirlo modernamente: la mayoría de los cuentos están llenos de cosas de Chaplin; no son «mitos reducidos» como la interpretación reaccionaria parece saber, tampoco desencantados por necesidad. Sino que el cuento es algo que desiderativamente intentó salvar –y salvó– lo mítico de otro tipo que estaba emparentado con él; y esto realizado antes del feudalismo de la saga, del despotismo del mito. Mítico de otro tipo: esto significa en *tercer lugar* que en lo mítico mismo, aun cuando tan precientíficamente, debe diferenciarse entre *dominador a la manera de los gigantes* y, por lo menos, la rebelión de Palacio. Así el cuento hizo sensible acerca de esta irregularidad, la más importante en algunos mitos, incluido el mito de la serpiente en el Paraíso, por ejemplo. Pues todo lo prometeico pertenece a este capítulo, es lo propio del cuento *sui generis* en el interior de lo mítico. Lo propio de Zeus hay que diferenciarlo decididamente, esto es, distanciándose, aun cuando Zeus cubre abundantemente su cielo con vapor de nubes, y aunque el drama griego contiene en lo principal la leyenda de Prometeo; –drama en el que el hombre descubre que él es mejor que sus dioses–. Si asimismo todo esto fuera desmitologizado a bulto, es decir, arrojado fuera, entonces tantos no conformistas perderían también su sentido dentro de la Biblia; sentido no oscuro, sino iluminador. Dígase exactamente lo mismo sobre la serpiente, este mito por excelencia del otro tipo, mucho más desagradable para el vapor de nubes de lo heterónomo que lo que desearían tantos desmitologizadores de hoy día, también desagradable para su «existencia». Y esto es así, aunque aún tiene vigencia la frase acerca de la serpiente del Paraíso y de su mito que todavía es totalmente precientí-

fico: ella era la oruga de la diosa razón. Lo que últimamente, en *cuarto lugar*, se convierte en crítica con respecto a la desconfianza antimítica, y esta crítica no es de ninguna manera precientífica. Por ejemplo, a la vista de alguna significación mítica, ante todo astral, *concerniente a la antigua visión de la naturaleza*. Sin duda que el temor y la ignorancia tenían una parte en ello, enteramente perceptible, y la falta de sentido, que iba desde una vaca sagrada hasta los cuernos de la Luna o hasta el carro de fuego de Elías, no es ni siquiera precientífica. Por el contrario, es pertinente una forma de observación *cualitativa* –que de ninguna manera elimina lo *cualitativo* en la naturaleza–, que va más allá de la mítica primitiva y también de *Los dioses de Grecia* de Schiller. Vive en el sentimiento de la belleza de la naturaleza –físicamente sin objeto, más aún, sin patria–, y en el sentimiento de la apropiación de la naturaleza, en imágenes y expresiones de tipo pictórico, poético, cuyo espacio queda muy desfasado, si se le compara con una Física convertida en extraña a la cualidad, y por otra parte siempre plantea un problema. Incluso Marx, menos radical que Bultmann, dice al final de la *Introducción a la Crítica de la economía política:* «Es sabido que la mitología griega no sólo es el arsenal del arte griego, sino su suelo.» Y en lo que concierne a la ciencia, no falta tampoco aquí una soberana manera de recuerdo mítico, precisamente donde siempre se encontraban provistas de sentido tanto «cualidades» como «formas». Una manera diferente a la fe del carbonero, también a la aparente revelación desde arriba, pero propia de un mundo en el que las cualidades, también la belleza objetiva, no deben ser indiscutibles *a limine*. Así existe en Kepler –con el muy antiguo *hen kai pan*–, en cierto modo en otro sector de la naturaleza, distinto al exacto, una cosmología muy estética, musical, con recuerdos enteramente pitagórico-míticos. La misma filosofía romántica de la naturaleza, procedente de Paracelsus, Böhme, culminando en Schelling, de otra forma en Baader, en parte también en Hegel, se comporta con mayor razón como si no hubieran caducado las imágenes mítico-naturales, e incluso tampoco las analogías todavía tan primitivas, con frecuencia absolutamente sospechosas, pero a veces también clarividentes como Fausto en la gruta. En este último punto, el cuento se muestra también con una mítica de otro tipo, no en Prometeo, pero sin embargo siempre presente en lo todavía órfico, murmurando «fuente, tormento, calidad». No se trata aquí simplemente de asesinar la fantasía, sino de una simultaneidad de destrucción y salvación del mito, mediante la luz. Con distancia real de la superstición real; por lo demás sin mantener la veda de la propia distancia en una Teo-dicea, Teo-logía sólo en apariencia desmitologizadas, en este absoluto *hic Rhodus, hic salta*.

Item, donde se ha actuado con tanta policromía, se debe diferenciar con particular sobriedad. Sobriedad en el sentido que no se diga que todos los gatos son pardos, no todos los cuentos de hadas son cuentos de viejas, no mirando indiferenciadamente todo lo que aporte luz, igualmente en los mitos. Existe en su lugar una actitud diferenciadora, no ofreciendo ni el dedo más diminuto a lo humanamente gris, o descubriendo

precisamente en los mitos, dado el caso, un Luci-fer (portador de luz, si se entiende etimológicamente). Lo cual corre a la par con otros elementos no decididos, que se refieren a la naturaleza, «repletos de secretos a la luz del día» como decía Goethe. Todo ello comparativamente muy superior al lado de un resto de lo privado desmitologizado, tan asocial como acósmico. Por tanto se dice en «Sólo llamar», en *Spuren* (1959, pp. 160 ss.): «Se rastrea que todavía no está terminado, que no puede cesar bien.» Por tanto, también «Imagen de sueño, mercado anual y escritos retóricos» en *Erbschaft dieser Zeit* (1962, pp. 182, 186). «El cuento de hadas, que se refleja en el escrito retórico, describe revueltas; la saga que procede del mito describe el destino pacientemente soportado... Pero incluso en la saga se encuentran a veces guerras humanas y una victoria sobre los señores, que proporciona un botín.» Y de aquí también («Destrucción, salvación del mito mediante la luz» en *Literarische Aufsätze*, 1965, pp. 345 s.): «Que sea posible, como en los cuentos de hadas, salvar muchas cosas que están en el aire... ¿Pues no contiene incluso el viejo, puro, dominador mito de Zeus, además del Olimpo y un trono de nubes, también a Prometeo? ¿Y existe algo arquetípico en las imágenes de la revolución, como ya en el baile sobre las ruinas de la Bastille, que no recuerde a los antiguos mitos del alba matutina, de la primavera, con un fuerte sumando prometeico; reintroducidos ahora estos mitos y transformados?... Con la escala de ondas electromagnéticas no se puede pintar, ni hacer poesía de la experiencia del árbol, del río, del mar, de la alta montaña, y menos tener fantasía, proyectar poéticamente, tampoco filosofar bien.» Y por tanto, también, «Relativismo físico» en *Erbschaft dieser Zeit* (1962, p. 294): «¿Debería darse un problema de herencia también en la naturaleza? ¿De manera que en los conceptos particulares de naturaleza, sucedidos históricamente –primitivo animismo, lo mágico, lo graduado cualitativamente–, aparte de la ideología, se hubieran a la par descrito y transmitido los momentos superados de la gran tendencia sustancial de la naturaleza?» Así, y no por último («Lo numinoso también en lo *humanum* religioso» en *Das Prinzip Hoffnung* 1963, p. 1411: «El Reino permanece como el concepto nuclear religioso, en las religiones astrales como clave, en la Biblia –con una novedad total en la intención– como gloria.» Brevemente dicho, la tierra religiosa, antiguamente con tanta frecuencia reducida, no se puede medir en lo que contiene de no-me-olvides si no es con una fantasía específica, no liquidada.

La buena habitación religiosa de Bultmann, «el hombre moderno»

No basta si se trata sólo de una forma de cavilación burguesa. Sólo referida al tranquilo y querido cuartito y a lo que allí todavía interpela, tan «propio». Como si no hubiera, en tal cuidado espiritual de sí mismo y de hoy día, tanto aire viciado como lo hay, enrarecido, en los mitos que sólo son externos. Dicho brevemente, esta reflexión ya vieja, y por otra

parte diferenciadora, se refiere a Bultmann, después que éste en 1941 haya asociado la desmitologización, esto es, la conciencia científica moderna, con el existencialismo de Heidegger, esto es, con el moderno encuentro fundamental de cada yo. Este privado clavo ardiendo de este cada yo y de su estar bíblicamente interpelado, al parecer de una manera puramente individualista (sin un social «se es», sin un ser en el mundo) es lo único que les queda a los cristianos residuales de este tipo. Lo corporal, lo social, lo cósmico, todo esto les resulta «mundano», también en cuanto mundo religioso; el alma no necesita preocuparse. Ni activa ni tampoco conceptualmente: La Escritura habla desde la existencia a la existencia; aparte de esto no dice nada, y sobre todo no habla «sobre algo». O donde sucede esto último, ello sólo es precientífico, mítico, consecuentemente, según Bultmann, científicamente sin sentido, cristianamente confusión total (en vez de autocomprensión). Toda la conciencia «objetiva» como tal, como exactamente profana, incluso como impuramente mítica, no debe tener nada en común con la intimidad «situacional» de la fe: Precisamente el hombre religioso no participa, igual que el moderno, de las expresiones míticas de la Escritura (en el lado de acá con respecto a su «Revelación» no mundana). «La Revelación no transmite ningún saber cosmovisional, sino interpela»... «¿Qué es pues lo que ha sido revelado? Nada en absoluto, en cuanto la cuestión de la Revelación pregunta por la doctrina, pero todo, en cuanto se le abren al hombre los ojos sobre sí mismo y puede de nuevo entenderse a sí... La Revelación queda descrita como aquel descubrimiento de lo oculto, que para los hombres es sencillamente necesario y decisivo, si tienen que arribar a la "salvación", a su propio ser» (*Glaube und Verstehen*, III, 1960, pp. 30, 29, 2). «En la fe queda suprimida la relación cerrada que ofrece (más bien produce) el pensar objetivador» (*Kerygma und Mythos*, II, 1952, p. 198); con ello, la relación del mito es y permanece en definitiva en Bultmann como «relación cerrada» —como si no hubiera un mito rebelde y uno escatológico—. Sin embargo, desprovisto de la sospecha de esta pólvora, Bultmann no ve en todo mito, sin atender a su tenor, nada más que un discurso mundano, distante de lo no mundano; nada más que una presentación objetivada, particularmente grotesca «de una Trascendencia no objetiva». Con ello, para este tipo de desmitologización apenas existe una distancia esencial entre los espíritus impuros, que penetran en los cerdos, y la doctrina «objetivada» de los últimos tiempos, mejor: de una apocalíptica no sólo privada, sino cósmico-final. De esto está lleno el Nuevo Testamento, en razón del «nuevo» eón, claramente explosivo, y no sólo es el diálogo de la existencia de cada yo en tal existencia precisa, entendida sólo como crisis de las almas y no del mundo. Lo bultmanniano no elimina totalmente esta escatología, aun cuando ella es enteramente un mito, sólo que la retira del espacio explosivo, histórico-cósmico, y de Cristo, que de manera tan extraordinariamente explosiva penetró allí, y la introduce en el alma solitaria, en su Dios burgués. Se utiliza para ello a Kierkegaard, estableciéndose a la vez en su arco entre «momento presente y eternidad»; esto no sólo tiene

que ver ya con la «Teología dialéctica», tensa entre el presente y la eternidad, sino con la llamada Escatología presente. La revelación, sobre todo con este final, debe despertar la evidencia en la conocida particularidad, en vez de mantener tras la montaña la finalidad de la historia y del mundo. Esto ciertamente, *qua* Kierkegaard en el topos, aun cuando no en la oscuridad del momento presente, y en la cuestión inconstruible de ese momento. Pues aquella inmanencia más inmanente, ciertamente en razón de su próxima cercanía, *no sólo* aparece *humanamente*, sino que lo inmediato impulsor, todavía no mediado consigo, se encuentra *en todo*. Este momento presente no poseído contiene —como todos los otros—, de hecho, el secreto del existente, más aún, es últimamente este secreto. Por tanto este *hic et nunc* está todavía irresuelto, no sólo individualmente en su forma cristiana, sino en todo ser. El momento presente no es en todo caso sólo interpelable por una preocupación pastoral, como si sólo un presente interpelado por la predicación fuera una presencia escatológica. Por el contrario, el pago al contado que se pretende con la presencia, y —dicho sintéticamente— la frase de garantía, entendida metafísicamente: «El dinero contante y sonante triunfa», tienen todavía un largo camino ante sí, no «existencialmente» reducible mediante la expresión «el Señor es mi pastor, y por tanto nada me puede pasar». Pues la acción de Dios sólo debe ser lo que se hace siempre comprensible en el momento presente «cualificado», «lo que libera *de sí mismo* al hombre, que anteriormente estaba *entregado* a su *propia* obra, para que así aprenda a vivir ante Dios». Si nos detenemos en este lugar, que aparentemente conduce desde el mito, aquí extraño o exterior, hasta la nueva palabra de Dios, el «kerygma», surge un mito particularmente grueso, precisamente del antiguo tipo, presupuesto en último término de toda la «hermenéutica del yo» en Bultmann y los suyos. Se trata del archimito heterónomo del pecado original, según el cual el hombre debe ser liberado de sí mismo, también después que «Deus pro nobis» ha aparecido: Por supuesto, sin obediencia al mandamiento de arriba, permanece el orgullo, el pecado, el error. La *entrega* de Jesús hasta su sacrificio permanece aquí —con vistas a su seguimiento— como el nervio de su palabra dirigida a nosotros, a no ser que el mismo kerygma del propio Cristo a la vez y en último término haya que entenderlo como procediendo desde arriba: «La palabra de Cristo es un decreto soberano». Y sea por lo tanto, junto con la resurrección de los cuerpos muertos, algo fuera de la discusión, sin embargo no como un sin sentido, sino indiscutible en otro aspecto totalmente diverso; no como contrario, sino como disparatado, consecuentemente como verdadero «escándalo» y «paradoja». Así, incluso, se aproxima el Bultmann desmitologizador a un polo opuesto de su habitual individualización —también hermeneútica *pro nobis*— al polo opuesto de la total trascendencia religiosa de Rudolf Otto (lo «totalmente otro»), así como *cum grano salis* a Karl Barth. La aproximación se produce mediante el pathos de arriba, que permanece en Bultmann, con prevalencia mítico-heterónoma del «juicio», de la «gracia», del Trascendente sustraído a nosotros como lo «Indisponible». Se paga aquí

cara la persistencia reflexiva en el planteamiento tan inmanentemente operativo de Bultmann, esto es, en lo «presente». (Aunque en este concepto hay más de Kierkegaard, donde no de la seriedad de lo «subietivo» de Pascal, del «ordre du cœur», que del heideggerismo individualista de Bultmann. Y, sobre todo, omitamos la frase de Jesús llena de voluntad de cambio: «He venido a traer fuego y quiero que prenda».) Sin embargo, ya fue acentuadamente recordado que el elemento de «cercanía», ante todo de «momento presente» de Bultmann, configura en su *Kerygma und Mythos* un núcleo. En cuanto no queda cubierto por la ceguera interesada ante lo que no está tan tranquilo, junto con una «paciencia» de la cruz, de la que existe bastante también fuera de Jesús. Y en cuanto según parece, la «desmundanización», con el abandono de la situación del mundo, muy poco cristiana, no se hace guarida, tampoco *alibi*, de lo que hoy se llama un cristiano.

El gabinete secreto de Barth y el firme castillo de la Trascendencia

Lo que todavía queda de la propia actividad puede particularmente desaparecer mediante la tibia conversación. El hombre se percibe con frecuencia meior como moderno, si es combatido piadosamente que si se le arrulla devotamente. Si no es, pues, interpelado desmitologizadamente y luego se ve de nuevo sometido a los antiguos mitos, sino, por el contrario, si a la vez oye quién es el amo, quién el esclavo. Lo último es asunto de la verdadera y plena teología de la heteronomía, arrojándose realmente sobre nosotros, es decir creando un claro frente. Una teología que idolatra lo mítico, proveniente de arriba, e incluso sólo esto. Como lo «totalmente otro» (Rudolf Otto) como «trascendencia absoluta» (El Karl Barth de *La Carta a los romanos*). De esta manera queda demolida toda forma de teología liberal y cultural, también la «homínica»—existencialista, también la «activa»—escatológica: *Deus minime Deus pro nobis*. También Otto (*Das Heilige*, 1917, 1963) ha separado enteramente del hombre y sus deseos lo que denomina estremecimiento piadoso. Para él lo divino «actualmente», debe ser sólo y siempre el límite insuperable de su ser, pensar y decir, nunca autónomo en sí mismo, ni tampoco acogedor. A Otto le interesa primariamente «el sentimiento» de lo santo, según la psicología religiosa y la etnología, por tanto no sólo bíblicamente; este sentimiento aparece en una gran amplitud y básicamente como «estremecimiento-numinoso», incluso referido más ampliamente a fantasma e ídolos. Por tanto se le reprochó que presentaba lo santo «*minus* su momento moral», más aún, sin la suavización y específica luz de su expresión cristiana. Un *minus* que se corresponde más bien en su totalidad al horror mítico de esta selección efectuada y no sólo al de su Trascendencia no humana. Así son mostrados —más consecuentemente, pero también más delatoramente que en otras formas de la mítica heterónoma— los ídolos primitivos —también japoneses— de la ira, la guerra, la venganza, más en el altar que el Zeus de

Otriculi con las «hermosas y redondas mejillas de hombre». Más el crucificado de Grünewald que «Ven Señor Jesús, sé nuestro huésped», o incluso que el cielo eliseo de Fray Angélico. *Theos agnostos*, el Dios objetivamente desconocido, no sólo el Dios humanamente desconocido, es lo que aquí últimamente es puesto en juego en el «totalmente Otro» (aun cuando el efecto de Otto no resulta tan irracional, más bien comprensible, a causa de la puesta *en vogue* por los fascistas de la «destrucción de la razón»). En todo caso, lo religioso debería estar ligado tan estrechamente como fuera posible al *estremecimiento* en lo mítico, precisamente como algo que sopla desde arriba: esto también en la Biblia. Así la blandura cristiana fue arrastrada también a esta noche bronca, llamada ahora *«mysterium fascinosum»*, comparable en amplio grado mistéricamente al *«mysterium tremendum»* del antiguo Dios del trueno; ambas formas son poco recomendables. Así ciertamente no se produce ninguna aproximación al completamente distinto «Totalmente Otro» según es concebido por un antifascista tan firme, por un cristólogo tan enérgico como Karl Barth; aunque sí se da de nuevo una quiebra humano-divina, incluso sin *fascinosum*. De esta manera el primer Barth de *La Carta a los Romanos* de 1919 –no interpretada después en absoluto dentro de la «cultura protestante»– fijaba ásperas fronteras entre hombre y Arriba, tiempo y eternidad. Con ello, en contra de su voluntad, no hizo desaparecer al hombre, sino que polémicamente lo extrajo de una armonía donde todo se achata a la vez. Pero no hay nada de achatamientos en la particular enemistad-amistad de Barth con respecto al hombre. Ante todo rebaja –reaccionariamente– la actividad humana, junto con las realizaciones habidas en el ámbito del Estado y la Iglesia, considerados como simplemente propios de la creatura y exteriores a la acción divina.

La insuperable consecuencia, que por tanto se presenta absolutamente heterónoma, reza: «Lo divino expresa un permanente *no* al mundo». No vale pues ya ninguna «autocomprensión de lo propio» a lo Bultmann para buscar erróneamente en lo «Indisponible» –sin embargo disponiendo–, adaptándose *à la mode*; esto más o menos con una ontología fundamental desde el fondo, o también con una mezcla dialéctica, donde ya nadie sabe quién es el anfitrión, quién el huésped, qué lo eterno y qué lo temporal. Por el contrario, Barth rompe desde la raíz la correlación acá-más allá, esto es, desde el tema perdido a partir del auténtico Lutero: la revelación mediante la originaria palabra de Dios, con una diferencia cualitativa infinita entre el hombre y Dios, entre el movimiento propio de la creatura y la *única* autonomía, la de la Transcendencia sin concesión alguna. «El verdadero Dios es el origen que prescinde de toda objetividad, origen de la crisis de toda objetividad, el juez del no-ser del mundo» (*Der Römerbrief*, 2, p. 57). Desde aquí, desde la *crisis*, como la única Parusia de lo divino, se especifica la frase radical de Barth: «Dios expresa su eterno *no* al mundo»; desde aquí también la conmoción del momento presente –por otra parte kierkegaardiana– como el único punto de rabioso contacto entre Dios y el hombre, y el principio de Kierkegaard de que «la con-

ciencia bienaventurada, ante Dios siempre es injusta». Dios no accede de ninguna otra manera –*tampoco como Cristo*– ni al hombre, ni al mundo, ni a la historia y tampoco en el momento presente; de forma más perceptible en éste, sólo como impacto de arriba, como «juez del impacto» (no sin motivo es ésta una imagen procedente de la artillería), en el mejor de los casos como punto de intersección. «En Cristo es cortado perpendicularmente el plano de la realidad mundana por el otro plano de la realidad divina» (*Ges. Vorträge*, I, p. 5). También en el momento presente, que es más bien una herida y sólo impropiamente un contacto en un punto, semejantemente a como una tangente toma contacto con una circunferencia. De aquí también la «proximidad» barthiana al Deus totaliter *absconditus*, el ocultamiento luterano de Dios, nuevamente en competencia conceptual con la Trascendencia sin concesiones. Pues Lutero, por muy absoluto que sea su Dios, distingue entre un *Deus absconditus* (esto es, Dios, en cuanto no *quiere* ser conocido por nosotros) y un *Deus revelatus* (esto es, Dios, en cuanto se relaciona con nosotros mediante su palabra); una diferencia que Barth –aquí, *mutatis mutandis*, más luterano que Lutero– por lo demás no reconoce. Barth reasume de nuevo ambos elementos más intensamente que Lutero, que separa el «temor de la ley» –a veces casi gnóstico– del «amor del Evangelio»; y esto en razón de la más estricta Trascendencia –también en este lugar–. Pues en toda separación entre la ley –también la del ritual– y la predicación del amor –la unión del amor– actúa un movimiento opuesto a lo heterónomo, no sólo limitado al Evangelio, sino que desde Amós y los tres Isaías se puede apreciar con claridad que llega hasta el Señor del sábado; un movimiento que distingue la era de la ley de la del amor (y de la inspiración), y no sólo en la gnosis, en el gran antitético Marción, posteriormente también en el gran quiliasta Joachim di Fiore, el «Isaías del siglo trece». Consecuentemente Barth debe introducir una servidumbre también en el Evangelio, conforme al enojoso principio de que lo divino y no el demonio es lo que expresa su permanente no al mundo; principio totalmente antiespiritual y antiprometeico: «La realidad de la religión es el horror del hombre ante si mismo» (*Der Römerbrief*, 1940, p. 252). El propio Jesús debe ser un sí al mundo (no ajeno a la forma como Lutero se deja proteger por Cristo de la ira de Dios, semejante al refugio bajo las alas de la gallina); pues constantemente para Barth, el mundo aun en cuanto totalmente caído es «creacción de Dios», y en cuanto no caído, como obra de Dios en Jesucristo, es el sí de Dios al mundo, favor; a la vez realización y justificación. Desde aquí, desde esta fe impenetrable –definida como «concavidad» con respecto a lo escatológico– se explica la ley en cuanto determinada últimamente como «increencia»; ante todo el sí de Dios al mundo por medio de Cristo y, según la «Alianza» exterior –sólo por su medio–, no significa de ninguna manera carta blanca a una analogía *entis* (ahora acaso reconciliada) en la relación Dios-mundo, siempre opuestos. La ley queda fuera de la fe, en cuanto ésta es «figura del Evangelio», preferentemente como interpelación, decisión, juicio, de *una* palabra de Dios; por lo tanto, en el mundo

—esto es, contra el mundo—, domina únicamente la *analogia fidei* y ésta es comprendida como la mayor oposición al mundo, mientras el sí al mundo-*final* del mundo se llama Escatología. Pero de ninguna forma entendida en una relación cualquiera del mundo, como producto utópico de un mundano proceso hegeliano, tan discontinuo, o, como en Agustín, en cuanto ha llegado al fin del tiempo de la *civitas Dei* peregrina por la historia. Por el contrario, es concebida como la total mediación immanente-trascendente: «del final *real* de la historia hay que decir en *todo* tiempo: el final está cerca» (Barth, *Die Auferstehung der Toten*, p. 60). Por todas partes, hasta el final, que «salta los tiempos», se declara la guerra tanto al actualismo humano como a los pensamientos de la historia y del mundo, la guerra que refleja hasta el extremo el mito de los señores. El tabú del más allá de su Dios como tabú de la soberanía de su revelación frente a todo lo que el hombre pueda tener en su vivir y en su pensar, en su cultura y su filosofía, también en la religión, en cuanto posesión espiritual, no sólo es renovado anacrónicamente por Barth, sino que es complementado con una tremenda cognoscibilidad.

Fácilmente va desapareciendo lo que la cabeza no reconoce gustosamente. Un retorno al sentimiento, incluso permanecer ahí, es algo que se da también en Barth, y ello trae consigo un «otro lado». Sin embargo, este sentimiento no es débil y sobre todo sabe de sí como también de aquello que le roba la inteligencia. Lo cual hace cognoscible y a la vez irreconocible a lo renuente, inaccesible, que está enteramente en el más allá (aquí se dan relaciones con *El Castillo* y *El Proceso* de Kafka). Sin embargo, ¿cómo y de dónde puede Barth expresarse sobre este eterno Incognoscible, que, acerca de lo más concreto, manifiesta su constante no al mundo?. Podría invocar ciertamente a Isaías (aunque éste se hallaba lleno de su Dios) en lo que atañe al hiato entre lo humano y lo divino, en su airada frase de Yahvé: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, y vuestros caminos no son mis caminos» (Is 55, 8). Pero aun cuando allí se refiere la enorme distancia del cielo con respecto a la tierra, sin embargo en Isaías se sucede en seguida la palabra de Dios al hombre, tan poco distante como la lluvia que procede del cielo y humedece la tierra para fecundarla, y como la palabra que se cumple precisamente con los hombres, «no debe regresar vacía a mí». El propio Barth debería excluirse a sí, como la única criatura, de los límites del conocimiento de lo creado, que él afirma de manera radical; pues de otra forma no podría de manera tan concreta y explícita informar con precisión de la *retirada* divina. El Kant de los «Sueños de un visionario» llamaría al teólogo un «predilecto del cielo», pues *malgré lui* explica a los hombres la Trascendencia clausurada, incluso en su ocultamiento. Y en lo que concierne al pathos de lo divino, que constantemente aparece, en referencia a lo absolutamente heterónomo, ¿cuál es la diferencia que hay entre su carácter de inevitabilidad y la antigua Moira, la ciega diosa del destino? Esta, aunque particularmente elevada, y gobernando por encima de Zeus-Señor, si se la considera teístamente, no se sitúa en una órbita de alto nivel. También, y esto sea dicho como aspecto central, ¿qué criterio de diferencia existe, en esta hete-

ronomía glorificada *ad absurdum*, entre lo divino, que como tal expresa hasta el hastío su permanente *no* al mundo, y el *eidos* de Satán, que con mayor razón fue definido de la cabeza a los pies como el *contradictor*? Es cierto que el mito de los señores de Barth, hipostasiado hasta un exceso aleccionador, quedaba protegido ante este juicio sobre sí mismo, en cuanto su Ser supremo no debe introducirse ni en los ojos de los hombres, ni en sus sentidos, ni en su historia y ni siquiera como último juicio de otra y última crisis, en un final de la historia, en una última y escatológica apertura del mundo. Esta es en definitiva la idea barthiana de lo divino, carente de toda historia, consecuentemente sin ningún *novum* del que un proceso pueda estar preñado, con lo que se diferenciaría de lo que es estático; por lo tanto, todo lo barthiano –ahora enteramente convertido en tipo mitológico de lo antiprometeico– carece de toda clase de tiempo para el «nuevo eón», de todo camino activo, incluso de espacio histórico o natural para el ésjaton. Ciertamente sólo es válido aquí el «momento presente»; sin embargo, no queda justificado como un lugar de impacto que hay que preparar, un lugar de la realización del realizador mismo, sino que es acatado sencillamente como algo ahistórico; y esto no al modo joanneo, en el sentido de lo que ahora esta próximo, sino al modo griego, en el sentido de algo que siempre es. De aquí precisamente nace el correspondiente desinterés por toda Escatología del final de la historia: «De todo *verdadero* final de la historia hay que decir en *todo* tiempo: El final está cerca». Se ha dicho atinadamente: «Estas diferencias entre el pensamiento griego y el cristiano-israelí, entre logos y promesa, entre epifanía y apocalipsis de la verdad, han sido descubiertos en muchos terrenos y con diversos métodos» (Moltmann, *Theologie der Hoffnung*, 1964, p. 34). Y, como continúa Moltmann, presuponiendo sin más indagación un método similar al del «Principio Esperanza», estas diferencias están vivas, junto con el «Espíritu de la utopía», también en el problema de la *naturaleza*, y precisamente en éste. Así tácitamente con *docta spes*, pero expresamente contra una Escatología demasiado presente: «El padecimiento se hace universal y hace saltar la total suficiencia del cosmos, al igual que el gozo escatológico resonará en un "nuevo cielo y una nueva tierra".» Con otras palabras: La apocalíptica, ciertamente, piensa su Escatología cosmológicamente, pero esto no es el fin de la Escatología, sino el comienzo de una cosmología escatológica, o de una ontología escatológica, para la que el ser se hace histórico, y el Cosnos se abre a un proceso apocalíptico. Esta historificación del mundo en la categoría del futuro universal y escatológico es teológicamente de una gran importancia: la Escatología se hace por su medio, el horizonte por excelencia de la Teología... Tampoco ha cerrado el Nuevo Testamento la ventana que ha abierto la Apocalíptica hacia la amplitud del Cosmos y al aire libre, más allá de la realidad cósmica dada» (*loc. cit.*, p. 124). Los rasgos de una revisión apocalíptica demasiado abstracta aparecen posiblemente aquí de forma demasiado masivamente teológica, es decir, provistos todavía de un firme baluarte y de la llamada paciencia de la cruz; sin em-

bargo, toda anticipación ofrece una verdadera contraposición –y esto no en último término– con respecto a la nulidad histórica, la lejana estaticidad trascendente de Barth. Pues tanto ha mostrado su «paciencia» de la cruz la posición opuesta, esta verdadera omnipotencia de los ídolos –sin compromiso ni teatro– a la postre no irreligiosa, sino metarreligiosa, que nuevamente aparece aquí como reconocible. Barth, a pesar del «sentimiento» antirracional, tiene un poco en común con Schleiermacher, por otra parte tan de la «cultura protestante»; pues una tesis de Hegel contra Schleiermacher nunca se encuentra tan lejos de un tipo de «paciencia» de la cruz como de aquella que finalmente –tratando aquí y allá del ser del hombre– se convierte en heteronomía, en absolutismo trascendente. Schleiermacher también había definido la religión como «sentimiento de una total dependencia del Absoluto» («también fundamento impensable del mundo»). Y Hegel, exigiendo no sólo cuentas y consciencia, añade contra tal puro afecto de sometimiento: «Sería así el perro el mejor cristiano ... pero sólo el espíritu libre tiene religión y puede tenerla» (*Werke*, 1832-45, t. IX, p. 296) –esto contra el *Theos agnostos*, en el que sobre todo vive el *Señor* de Barth, su propio *Theos Kyrios*. Y sin embargo tampoco debería vivir, o con otras palabras: ¿El Totalmente Otro, el propiamente *Absconditum*, no gana real profundidad, sin el tabú de la tremenda superstición, sólo si se desplaza alejándose de la deidad hacia el secreto del hombre, hacia el *homo absconditus*? De nuevo –como para «lo presente» de Bultmann– el precio sería demasiado elevado para lo «misterioso» de Barth, y también superfluo.

De todos modos, trabajando incesantemente con alienación, trabajando con lejanía, heteronomía, Trascendencia, Barth ha resituado nuevamente el problema de lo Incógnito con su *Deus absconditus*, un plus que desalojo de la cultura protestante la antropología confortable. *Deus absconditus* se hace cognoscible como referencia al *homo absconditus*: «Lo familiar y, a la vez, "Totalmente-Otro", como signo del estrato religioso, desde los dioses-animales hasta el Dios Uno del poder, hasta el Dios salvador, sólo se hace comprensible como tal proyección interpretativa y de su mundo... Dios aparece así como ideal hipostasiado de la esencia humana que aún no ha llegado a ser realidad; aparece como entelequia utópica del alma, del mismo modo que el paraíso había sido imaginado como entelequia del mundo de Dios» (*Das Prinzip Hoffnung*, 1959, pp. 1522 s.). También esto se refiere a elementos transformados y a arquetipos; sin embargo, es mitología no referida a ninguno de los ídolos de poder hipostasiados, incluso doblemente tabuizados. Por el contrario: Se refiere a mitos de otro tipo, no saldados; no se refiere a ninguno de carácter hipostasiador trascendente, sino a los utopizadores que trascienden, consecuentemente sólo a los mitos de arranque de lo humano subversivo. Arrojar a bulto todos los mitos, sin atención al personaje; esto se revela nuevamente, particularmente desde esta perspectiva, como la tienda de Bultmann en la que hay de todo. Todos los mitos de dominación, pero preferentemente esta inescrutable Trascendencia, sin embargo eternamente verda-

dera, con su Olimpo como sede de juicio, éste es el mosaico de majestad de Barth (y no el cielo de Job, tampoco el de Hijo del hombre). Por lo tanto, podía decir Marx: «Prometeo es el santo más excelente del calendario filosófico»; pero lo es también en el calendario mitológico, esto es, en la destrucción y salvación del mito mediante la luz, últimamente explosivo en sus fábulas, más allá del día presente. El resumen (no cerrado) sigue siendo el siguiente: También lo prometeico, consecuentemente también todo lo pretendido escatológicamente, se encuentra en el mito, así como todo lo mítico, junto con todo lo mistérico en Prometeo, tiene que encontrarse en lo *novum* y *ultimum* de la actividad humana y de la historia; a no ser que sólo deban existir grises tonos humanos junto a una Bizancio trascendente. Santificado sea tu nombre; tampoco esto es una oración de una comunidad de súbditos y palaciegos, ningún panegírico heterónomo; por el contrario, es la postergación del *Deus maximus, non-optimus*, en el mejor de los casos *non-existent*. Hasta aquí ya se ha dicho lo suficiente en cuanto a la desmitologicación con otra medida y otro objetivo, en cuanto a la creación de tabúes con la producción de una clara oportunidad a fin de lograr su precisa negación. E incluso en lo que atañe a la obediencia, la usual, lo mejor es oir la frase de Jesús, «Mira, que yo hago todo nuevo». Para no confundir la cercanía al mundo con conformidad, ni trascender con trascendencia poseída.

Lo que se ha destacado y frenado a partir de Albert Schweitzer: la llamada escatológica de la Escritura

Sólo permanece bastante tiempo lo que por principio no traspasa nada de lo que es habitual. Siempre parece que basta con hacer de Jesús un buen hombre que vivió ejemplarmente y nos encargó amarnos unos a otros como él nos había amado. Pero a la vez se oculta, ciertamente con mucho amor, lo intolerable de que, si bien no había altercados de unos con otros, simultáneamente se impulsara la persistencia de la relación de amo y esclavo. Lo principal era el dulce hermano y con él se efectuaba la acomodación a la situación, manteniendo el esclavo fijo a la barra. De esta forma se podía también coexistir con el amor, esto es con el amor carente de tensión, dispuesto a doblegarse y en su caso a adular, y esto ahora mucho mejor que antes. «Mira que todo lo hago nuevo»; la llamada de estas palabras ha permanecido presente con consecuencias muy penosas para la doctrina cristiana, constantemente administrada por funcionarios; esta llamada fue emborronada por los liberales, castrada por los conservadores. «Lo que hagáis al menor de mis hermanos, a mí me lo habéis hecho»: Münzer y afines que querían crear este Reino real de amor –y además enseguida–, eran tan ilusos como Jesús; hasta hoy la mayoría de las veces tuvieron la peor de las prensas en la Teología cristiana, en el mejor de los casos ninguna. Inicialmente puede parecer tanto más sorprendente que justamente este «enseguida» de la predicación de Jesús,

esto es, su teología abrasadora, pudiese de nuevo percibirse en medio de una teología absolutamente burguesa. Juan Weiss, luego Albert Schweitzer, que ciertamente no eran demoledores, realizaron exegéticamente un nuevo descubrimiento, entonces consternador. A partir de Juan Bautista: «El Reino de Dios está próximo», aquel que fuera por él bautizado con ese propósito debería aparecer no sólo como rebelde, sino como un santo tonto. Weiss (*Die Predigt Jesu vom Reich Gottes*, 1892) enseñó acerca de un Jesús ya no «histórico» sino «futuro», que éste «no había tenido nada en común con este mundo» en su conducta y ejemplo, estaba «con un pie en el futuro». Cierto que Weiss volvió sobre sus pasos y de manera no «futurista» retornó de la imagen escatológica de Jesús a la liberal, carente de seres ilusos. Más tarde es Schweizer el que recurre a la Escatología, inicialmente pulsando sobre todo registros fuertes, que se encontraban tras la conducta de Jesús y en su predicación. De manera que Jesús sólo aparecía secundariamente como maestro moral en la predicación del Monte: sustancialmente como enviado y ungido del Reino de los cielos que se aproxima. Así en Jesús y para los suyos parece que se ha hecho carne el mito apocalíptico del Salvador, finalmente con la fundamental salida de Egipto: «Con la Escatología se hace así imposible introducir ideas modernas en Jesús y recibirlas nuevamente como vida, en cuanto procedentes de aquél, por medio de la Teología neotestamentaria» (Schweitzer, *Von Reimarus zu Wrede. Eine Geschichte der Leben-Jesu-Forschung*, 1906, p. 322). Schweitzer –en medio del equilibrio de fuerzas y de la Física estática de su tiempo– piensa incluso en la otra cara explosiva sobre la llegada del Reino de Dios, esto es, en una catástrofe no sólo bélica, sino *cósmica*; esperada todavía en vida de Jesús, más tarde con su muerte. Un estremecimiento ante los jinetes apocalípticos procedentes del alto cielo, así como el éxtasis vertiginoso y el bautismo en la gloria del cielo, cuya irrupción debería realizarse inmediatamente o en el recodo del camino. Estos extremos tan poco burgueses fueron notados como pura investigación sobre Jesús, en el cambio de Jesús y de sus discípulos: como si al parecer hubieran sido vistos –y de nuevo– desde las concretas expectativas sobre el fin de los tiempos tenidas en la proximidad del año 1000 o del 1525, en vez de deberse al trabajo hermeneútico realizado en una casa parroquial: En todo caso el efecto significó una conmoción en la ciencia neotestamentaria. «La corriente crece, los muros ceden», decía el teólogo sistemático Martin Kähler, y además el cristianismo originario, contemplado escatológicamente, hacía aparecer como mentirosa la sístesis armónica de cristianismo y cultura burguesa. Según esto, el propio Karl Barth participaba: «El cristianismo que no es absolutamente Escatología no tiene absolutamente nada que ver con Cristo» (*Romerbrief*, 1921, p. 298). Hasta que –aquí al igual que en Weiss y en Schweitzer– el nuevo descubrimiento a causa de su capacidad de asustar a la burguesía desembocó en su opuesto, en una imagen liberal de Jesús, como de costumbre al servicio de los miembros mayoritarios de las Iglesias, los pertenecientes a la clase media. De este modo Schweitzer hablaba de Jesús como de

un iluso, a la vez que acentuaba el carácter desbordador de la expectativa del final; la misma determinación de una fecha en el tiempo, al no acontecer el fin, se caracterizaba con particular facilidad como ilusoria, como «error de Jesús». En vez de ello sucede el frenazo, la renovada vuelta a la cultura cristiana, a la ayuda al desarrollo. «Así se llegó a que la consideración histórica de la salvación sustituyera a la Escatología del cristianismo originario» (Ernt Käsemann, *Exegetische Versuche*, I, 1964, p. 119). Y Moltmann con la *docta spes* de la «Teología de la Esperanza» (1964) observa no erróneamente con respecto a Barth que éste, diferentemente a Schweitzer, no quiso mantener el elemento escatológico: Se confunde aquí «escatológico» con «supraterreno», reflexionando sobre el ser griego en vez de sobre el *futurum* bíblico (*loc.cit.* p. 32). *Item*, debe fluir una nueva corriente, que pueda prolongar el mensaje escatológico del cristianismo originario, ahora descubierto (junto con su origen profético). En una dimensión de la que –en razón del mito de la promesa– se halla llena ciertamente no la Teología, sino la Biblia, el tiempo como futuro, el topos de lo último.

Así no se puede evitar aquí aquello que no está pasado de moda. Igualmente sucede con la queja en medio de la búsqueda en la Escritura; no se la puede sustraer a quien es simplemente un honrado lector, ni siquiera (lo que suena mejor) puede ser pasada por alto. Esperar –y no tener, ya –tener– es la palabra bíblica más apropiada, igualmente la enmohecida: «Consolaos», que se ha convertido en una espera con vanas promesas, donde no fraudulenta, sin embargo nunca se ha desvirtuado totalmente. Pues para ello el estilo bíblico resulta demasiado exigente; y le resulta demasiado grande la distancia de lo que ha devenido, de lo que es. «Que se seque mi mano derecha si yo me olvido de ti, Jerusalen», de esta forma penetra la palabra de un Salmo, a través de los Pastores establecidos que quieren conservar sus ovejas y les son arrebatadas. De ninguna manera es una palabra enunciada sólo como recuerdo, a no ser recordando una Jerusalén no presente, prometida y falta de resignación ante lo existente. No con una miseria doblemente insoportable, ni con sólo un lastimoso malestar y en ningún caso con lo no llegado, es decir con el no-llegar a aquello que existe del eón mejor y se encuentra ahí. Lo que consecuentemente no coincide –ni se hace presente– con la tranquilidad cristiana del espíritu, o en el mero autoexamen, y menos aún en el bazar cristiano de la beneficiencia. Para esto no habría hecho falta el rodeo escatológico, tan paradójico, y ulteriormente tampoco habría sido necesario ningún seguimiento de Cristo. Por el contrario, dice Chesterton (*El hombre inmortal*), precisamente aquí, y de manera notable, con caracteres desarmónicos (y no lo dice sólo en contra del cristianismo en cuanto ética anglosajona del prójimo o en contra de Shaw): «Eran calumniadores aquellos que culparon a los cristianos de haber reducido Roma a escom-

bros, prendiéndola fuego, pero habían captado la naturaleza del cristianismo mucho más correctamente que aquellas personas modernas que nos dicen que los cristianos componían una comunidad ética, y que fueron lentamente martirizados hasta la muerte porque explicaban a los hombres que tenían que cumplir un deber con respecto a sus prójimos o porque su benignidad comprensiblemente les había hecho despreciables.» Chesterton, católico convertido, se hallaba muy lejos de la rebelión, pero no del escándalo real y peligroso del cristianismo originario; más allá de cualquier otro abismo, existe aquí una concordancia hasta el último verso, igualmente incómodo, del místico quiliástico William Blake, la otra visión inglesa en el escándalo: «El espíritu de la rebelión disparaba desde el Redentor, y en los viñedos de Francia aparecía la luz de su furor.» No existe duda alguna desde la perspectiva de una comprensión escatológica de la Escritura que no ha sido suavizada: Según su propia aura estas irrupciones –en Blake todavía baptistas– se aproximan más al verdadero trascender en el cristianismo originario que al «ésiaton» diferente tomado en conjunto de Bultmann, Barth, Schweitzer. Junto con la referencia completa al éxodo, que en la hermeneútica no puede limitarse en ningún caso al Nuevo Testamento, que tiene su arquetipo de pueblo sobre todo en la salida de Egipto, pero también en época muy anterior. Así hay que escuchar también a los Profetas de Amós hasta Daniel, que incluso moderadamente llevan consigo una Apocalíptica *sui generis*, también ineliminable en una perspectiva paulina: Se debe hablar siempre de un mensaje escatológico cuando por los Profetas se *niega* el fundamento histórico de la salvación *hasta el momento presente* para ellos (von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, 1960, p. 131). Y además de la infraestructura conservadora –que para la mayoría de los teólogos, ya desde Melanchton en contra de Münzer, convierte el mensaje social en una Escatología impugnada o aguada– ¿qué es lo que hace fácil el cumplimiento metódico de esta tarea? Es permanente la vinculación con la filosofía griega del ser, extraña a la historia, la promesa, el *novum*. Con el *futurum* como abierta determinación del ser hasta llegar al mismo Yahvé: «El». Tú eres, reza la inscripción en el Templo de Apolo de Delfos, «Eh' ie ascher eh' ie». Yo seré el que seré, reza la presentación de Yahvé, y no sólo en la zarza ardiente de Moisés. De aquí procede la específica, no tangible, representación del Dios de la Biblia, ajena a todo presente antiguo, aquí la diferencia entre epifanía y apocalíptica, también la existente entre la simple *Anamnesis* de la verdad (recordar de nuevo, el círculo) que va de Platón hasta Hegel, y la Escatología de la verdad como la de una verdad en sí mismo todavía abierta, con un todavía-no-ser. A esto se corresponde, tanto en finalidad como en objetivo y sentido de la Biblia, aquel poder propio de la Escatología, radicada en lo *mesiánico*, como ha destacado Hermann Cohen –cierto que con el abandono tan «razonable» de lo escatológico en contra de lo antiguo y en favor del ser-futuro–. Esto ciertamente sin que haya que proceder en absoluto de una Facultad de Teología evangélica, tampoco sin que haya un Mesías que ha llegado, ni una epifanía ya

realizada: «Este es el gran enigma histórico-cultural que plantea el mesianismo. Todos los pueblos sitúan la época dorada en el pasado, en el tiempo primero; sólo el pueblo judío espera el desarrollo de la humanidad en el futuro. Sólo el mesianismo afirma el desarrollo del género humano, mientras la época dorada significa que se da un proceso descendente. Por tanto es un craso error la descripción habitual de la época mesiánica como la dorada; supone invertir totalmente la idea. Pasado y presente desaparecen en el mesianismo ante el futuro, el único capaz de cumplir la conciencia del tiempo» (Hermann Cohen, *Religion der Vernunft*, 1919, p. 337). Todo ello posee validez desde la afirmación «Eh' je ascher eh' je», aunque la omisión de Cohen de los Evangelios, originados igualmente en el interior del judaísmo y de la apocalíptica («La superstición se atemoriza ante el suceso nazareno» definía Buber), separa más todavía que cualquier teólogo cristiano, lo mesiánico como «razón ética» de lo escatológico, en cuanto supuesta «infección mítica». Este es el precio inútil, superior a toda «desmitologización» cristiana, que hubo que pagar por la fuerte acentuación de lo no-antiguo de la Biblia, y precisamente por el énfasis en la Escatología bíblica. Así continúa la aleccionadora doctrina de que tal enemistad del mito, ahora plenamente expresada, expulsa de lo mesiánico cualquier tipo de Mesías personal (el anti-Yahvé de Job), igual que todo *futuro total* de la Apocalíptica. Aunque precisamente haya personas que pertenezcan a aquella *otra cara* de lo mítico. Así el rebelde en lo mesiánico, que es anticipación acompañada además de cambio cósmico, de nuevo cielo, nueva tierra; todo ello es mucho más propio de la razón y no del tonto y viejo Adán. Se muestra, pues, de nuevo en esta conclusión de qué manera tan importante el personaje rebelde junto con el mito apocalíptico de la promesa pertenecen implícitamente a la exégesis bíblica; y de qué manera decisiva estos *mitos luminosos* proyectan también una iluminación contrapuesta sobre mitos semejantes, también a los que se encuentran fuera de la Biblia, sobre los criptomesiánicos; es decir, los que en ningún caso carecen de la «luz de su furor», pero que necesitan del «Mira, que lo hago todo nuevo», que sólo ha sido expresado en la Biblia. También en la Biblia existe una oposición contra el Zeus, que envió un diluvio criminal contra los hombres, que a Prometeo, portador de la luz, lo clavó a una roca como si fuera a una cruz; aquel es el Señor del mundo, contra quien se rebela lo prometeico en favor del hombre, el cual es mejor que su Dios. Así aparece de nuevo el mito de Prometeo, todavía no situado sobre sus pies; sin embargo es diferente de lo que significa en el pensamiento griego, estático. Es entendido como transportando el *futurum* en razón de lo *novum*, que por primera vez, en su propia perspectiva, aparece en la Biblia en su dimensión utópica. Esto es motivo suficiente para que se sienta también mal lo *ultimum* en lo *novum*, el ésjaton *pro nobis* de toda exégesis, si es que todavía ésta lleva el Olimpo en el corazón. Sin embargo, los cristianos del nuevo eón, que creían ser los únicos auténticos, estaban mucho más cerca.

17. SOBRE LA RELACIÓN MARXISMO Y RELIGIÓN

El temor ha creado los dioses.

LUCRECIO

Paso a paso hacia el ojo que mira,
pero sin estar asustados
avanzamos hacia adelante.
Y pesado y lejano
pende un envoltorio de temor reverente.

GOETHE

El ateísmo es el humanismo mediante la supresión de la religión.

MARX

Así ninguno de los movimientos sin Dios ha significado tanto mal para la política de la Iglesia como el que le ha proporcionado la Carta Pastoral.

(La última *Carta Pastoral* alemana, p. 34.)

No hay que olvidar al fraile

Lo que a uno le oprime, lo arroja gustosamente fuera de si. Ya desde antiguo se decía que la necesidad enseña a rezar. ¿Acaso también porque los que viven del rezo son los que procuran la necesidad? Un rebaño, ni siquiera en el desconcierto, consulta a pastores especialmente solícitos. El trabajador con conciencia de clase hace mucho tiempo que no ha olvidado esto, a diferencia del pequeño burgués camelado. Pues ya ha visto cuánto cuidado espiritual por su salvación reside en el poder que le explotaba y le oprimía. ¡Que paz sin vacilaciones, con el poder desde la riqueza, desde el poder con la riqueza, sin vergüenza alguna! Cuántas bendiciones apostólicas sobre muchos Francos de tantas zonas, cuántas devotas oraciones se elevaban por sus victorias, y cómo se cerraron cómplicemente los ojos, cuando de nuevo fueron quemados judíos y herejes, con mayor prepotencia que nunca. Cuando crecía la dureza, la mayoría de los alzacuellos luteranos se situaron del lado del poder, del que en definitiva procedían, tan íntima y obedientemente. Tuvieron que producirse muchos fracasos de las antiguas conjuras antes de que las figuras titubeantes y también astutamente firmes hubieran aprendido tanto, o hubieran encubierto y ocultado tanto que tuvieran que desaparecer. Ciertamente que siguen existiendo personas honradas en ambas Iglesias, pero sólo las acomodaticias son por el momento las que dominan, y lo que en cada uno queda de gato caía en ellos siempre de pie, amenazadoramente, pues la tozudez que procede del Este sigue redundando en su provecho. Además, algo es impuesto aquí, mejor que nada, y existen aquí verdaderas figuras cristianas que se encuentran por detrás despiertas, debido al moho y a las hogueras. Sin embargo, desde mucho más lejos procede otra cosa que no puede ser superada mediante la simple modorra eclesiástica. Las fuentes fluyen en otros espacios y la especie del fraile las ha ocultado o cegado constantemente, por encargo.

Opio del pueblo, ¿también en otros sitios suficientemente servido?

Se paga el placer de dejarse aturdir. El opio para el pueblo humeaba siempre, al final toda la fe poseía su sabor. Si la Iglesia no hubiese estado tan atenta al lado de los poderes dominantes, no hubiera habido tal tipo de ataques contra todo y cada cosa en particular. A no ser que como en la Alta Edad Media se disputase sobre el primer puesto de dominación.Primero se trataba de someter a los siervos, luego a los esclavos a sueldo; a la opresión nunca fracasada le vino como ayuda el aturdimiento.Por esto, y no en razón de perspectivas de ciencia natural, se comprende que Marx no sobrepasó el «écrasez l'infâme» de Voltaire, sino que lo sostuvo y suscribió. No lo sobrepasó porque reconoció a la Iglesia junto con el Estado como reflejo de otras realidades intolerables e indefendibles, económicamente condicionadas; por tanto llevó la taladradora a más profundidad. Pero sostuvo a los revolucionarios burgueses de entonces porque el Templo existente pertenecía a los cambistas, como el Dios de las Iglesias en su conjunto pertenecía a la sociedad de clases. Con arriba y abajo, penados y prominentes, servidores que alaban eternamente y balsosos en el cielo del opio. Por lo que Marx no se limitó a repetir que no existía ningún Dios o que Dios era sólo un hallazgo astuto de los sacerdotes. Esto último presupone falsamente que todos los sacerdotes anteriores, empezando por los druidas, poseían ya la sabiduría de Voltaire, y que eran tan ilustrados como los ateos del siglo XVIII y sólo habían producido galimatías en contra de su leal entender. De estas ingenuidades históricas no hay nada en Marx. Pues entre los enciclopedistas y él se hallan Hegel y Feuerbach. Sobre todo este último con su teoría de los deseos y luego con las teorías de la autoescisión y la alienación de la religión: Esta no procede de la mentira, sino de la ilusión no percibida perspicazmente. En la religión el hombre se escinde consigo mismo, se sitúa como individuo limitado, luego como yo ilimitado, divinizado, presentándose frente a aquél de forma alienante, como Dios. Y ambos factores, la escisión como la alienación hipostasiada en el más allá, deben ser suprimidos. «Fuera del hombre y de la naturaleza no existe nada, y los seres superiores que creó nuestra fantasía son sólo el reflejo fantástico de nuestra propia esencia.» Precisamente es en este reflejo donde Marx entiende y penetra definitivamente toda la función ideológica de la Iglesia en la sociedad más evolucionada de las clases. Igual que Marx diluyó históricamente, varió y concrentizó en el propio Feuerbach la esencia humana aparentemente general e inmutable, lo mismo realizó con el carácter religioso: conforme a lo que son los hombres en las distintas sociedades, consecuentemente también en las distintas formas de autoalienación. Justamente por ello la crítica de la religión recuperó para Marx el antiguo empuje de la Ilustración, esto es, la validez de vincular los vapores celestes a la ideología-engaño: No a la ideología pretendida, subjetiva –lo que es insostenible para las épocas antiguas–, sino a la objetiva, que es socialmente necesaria. La re-

ligión se vinculó históricamente por vez primera a la sociedad de clases cuando la religión se hizo casi equivalente a Iglesia, por lo que vale limitadamente una determinada generalización realizada en la época de la Ilustración. Así quedaron sin atención formas sociales como las sectas plenamente diferentes, totalmente antieclesiásticas. Así se llegó a pensar la religión en su sola forma social, convertida en poderosa, en la religión de la Iglesia, que es criticada enteramente como ideología. De aquí las críticas marxistas como al opio del pueblo, críticas que no proceden, como en el siglo XVIII, tanto de la injuria sino de algo más fino: del análisis económico. Puesto que estos criterios –la prueba con ejemplos–, bajo Pio XII tenían la propiedad de hacerse más verdaderos. Su recuerdo no puede dejarse simplemente al marxismo vulgar. Pertenecen a la cima del marxismo; pero cuando tanto el ateísmo burgués como el marxismo vulgar se convierten en una trivialidad, el marxista, aparte de la negación, borra un amplio horizonte. Se puede decir: Incluso la más manida vulgaridad materialista tiene siempre sus posibles implicaciones en el punto de la religión, contra la autoenajenación, vía Marx con Feuerbach. Mientras que en la actualidad el significado profundo burgués, cuando combate por lo suyo, con ángeles poéticos o con una Trascendencia envolvente –según convenga– sólo manifiesta un implícito por lo demás muy corriente: la apología de la propiedad privada.

Sobre todo, es el temor lo que mantiene sometido. Pero también la opinión de que los deseos pueden ser cumplidos desde arriba hace del hombre un solicitante. Así no ha sido primero la insolencia la que se ha hecho irreligiosa (pues ésta es solicitante), sino lo humano. Corresponde pues así al materialismo desde siempre un papel humano liberador: ofrece una actitud erguida frente a la presión de arriba hacia abajo. Ofrece sabiduría (el *sapere aude*, atrévete a usar de tu inteligencia) frente al destino impenetrable, reverenciado. La crítica a la religión sin insolencia, siempre tiene por tanto el tono del verso en el que Virgilio celebra a Lucrecio:

Felix, qui potuit rerum cognoscere causas
Atque metus omnes et inexorabile fatum
Subjecit pedibus strepitumque Acherontis avari

Esto es, actitud erguida y voluntad de conocer configuran el tono de la gran crítica de la religión; no es Tersites quien aparece, sino siempre Prometeo con la antorcha. Cierto que no se pueden saltar espacios tan abruptos como si fueran abstractos, sin embargo nada puede sustituir la *revolutio in capite et membris* –precisamente en estas formas de ideología tan resistentes–, tampoco cuando los «socialistas religiosos» de ayer o de hoy se darían por satisfechos con pintar entre rosa y rojo la Iglesia de los señores que han recibido; en vez de atisbar nueva tierra y no remiendos, conforme a la exhortación del joven Marx, no sólo de carácter político-estatal: «Los ánimos mediocres en tales épocas poseen la perspectiva inversa a la de los generales. Creen que mediante la disminución de las

fuerzas combatientes pueden resacirse los daños... mientras Temístocles, cuando amenzaba la devastación de Atenas, impulsó a los atenienses a abandonarla totalmente, y en el mar, sobre otro elemento, fundar una nueva Atenas.» Ahora, en todo este importante radicalismo contra la hasta aquí Iglesia de los señores, y contra el opio del pueblo presente en aquélla, en toda religión instituida hasta hoy: existe no obstante todavía «otro elemento» que concierne al lugar marxiano del opio y a la crítica de la religión: el marxismo vulgar no lo ha transitado nunca, carente del propósito de fundar aquí «una nueva Atenas». Pues una frase tan verdadera como la del opio del pueblo se sitúa en un contexto tan verdadero y a la vez más profundo que lo que el materialismo vulgar puede soportar y desearía. Por ello han arrancado, totalmente aislada de contexto, la frase del opio; pero ésta, en la *Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel*, dice: «La religión es la realización fantástica de la esencia humana, pues la esencia humana no posee ninguna verdadera realidad... La miseria religiosa es a la vez la *expresión* de la miseria real y la *protesta* contra la miseria real. La religión es el gemido de la criatura oprimida, el ánimo de un mundo sin corazón, pues es el espíritu de situaciones sin espíritu. Es el opio del pueblo. La supresión de la religión como la felicidad ilusoria del pueblo significa la exigencia de su felicidad real... La crítica ha arrebatado las flores imaginarias de las cadenas, no para que el hombre arrastre cadenas carentes de fantasía y de consuelo, sino para que arroje sus cadenas y rompa la flor viva... La crítica de la religión culmina con la doctrina de que el hombre es la suprema esencia para el hombre; es decir, con el imperativo categórico de acabar con todas las relaciones en las que el hombre se encuentra como un ser rebajado, esclavizado, abandonado, despreciable.» Este es el contexto total, con «suspiro», «protesta» contra las circunstancias presentes y malas, y perceptiblemente no habla sólo de adormecimiento. Contra toda vulgarización se descubre ahí que la predicación en la guerra de los campesinos era otra cosa y algo más que un «manto religioso», como luego opinó Kautsky, y que «asimismo» esta clase de predicación procede de la Biblia, casi como si la religión no fuese sólo *re-ligio*, religación. Mientras que las luces de las Iglesias casi sin excepción se habían mostrado sólo en el entierro de la libertad o para propiciar aquello mediante lo cual en ningún caso llega al mundo la libertad de los hijos de Dios. Esto tendrá que pensar frente al marxismo y de ello tendrá que arrepentirse una Iglesia que *nolens volens* no debería encontrarse ya nunca repleta de su ideología restauradora. Mucho más que el marxismo, la crítica de la religión, en el sentido del contexto marxiano, libera de tabués no diferenciadores. La reflexión sobre el pasaje del opio, ya nunca más amputado, sino citado completamente, no podrá realizar ningún milagro, pero podrá abrir al menos y por fin el llamado espacio del diálogo a los creyentes desideologizados y a los increyentes sin tabués. *Écrasez l'infâme* quiere significar tanto exterminar la infamia como, dicho de otra manera, las medias tintas y la intransigencia.

En la mesa se leía de otra manera; la mística como movimiento laical; el fuego de la guerra campesina; simplificación

Lo que un hombre honesto es, éste no lo ha encubierto nunca conscientemente. No le empujaba el afán de pescar en aguas turbias, tampoco cuando piadoso pescaba en el otro-lado. Cierto que la mística desde el siglo XIV era particularmente popular y la palabra procede de *myein*, cerrar los ojos. Pero esto era con la intención de ver en seguida con mayor claridad en provecho del ciego visionario; convulsión, posesión, espuma en la boca son nombres mágicos, no místicos. La mística en el preciso sentido del tema, según más fácilmente se puede conocer en Eckhardt, quedó inaugurada en una cima de la *razón*. Surgió en un momento elevado de la *Filosofía* con y mediante el último gran pensador antiguo, Plotino. La reflexión como *haplosis*, esto es: la suprema simplificación del alma racional, cuando ésta se repliega sobre su fundamento, semejante en su esencia al Uno originario. También en ella desaparece ciertamente la conciencia, como en el estremecimiento orgiástico, sin embargo en favor de una supuesta luz todavía superior y no varada en convulsiones, niebla, hemorragias. Plotino y el neoplatonismo son así el origen, también el contenido de toda la ulterior mística cristiana; ni Dionisio Aeropagita ni el Maestro Eckartdt han añadido nada nuevo. A no ser en Eckhardt –muy decisivo para el juicio socialista–, pues con él encontró su lengua alemana el movimiento laical y herético contra la Iglesia de la Baja Edad Media. La unidad de lo anímico con el fundamento del mundo, la «aspiración a lo primero», «la urgencia por la pureza», ello expresado en alemán: Todo esto es herencia neoplatónica, pero con graves consecuencias se encontró vinculado al hecho de prescindir de la Iglesia de los sacramentos y luego de toda autoridad. Por esto también fue maldita la mística de Eckardt; la bula papal de excomunicón resaltaba particularmente que «había mostrado al pueblo común lo que propiamente oscurecía la verdadera fe» y su doctrina debía ser exterminada «para que no envenenase posteriormente los corazones de la gente sencilla». Como de hecho sucedería en las revoluciones de los dos siglos siguientes, junto con la mística anterior de Joaquín di Fiore, el Abad de Calabria. Con los husitas, con Thomas Münzer en la guerra de los campesinos alemanes, con sucesos en los que no se daba la claridad ideológica, pero donde la niebla mística no ayudaba precisamente a la clase dominante. Se puede lamentar esta niebla, como hace Kautsky, cuando con Thomas Münzer, empleando un diminutivo plenamente pequeñoburgués, suministra «algunas pruebecitas de la mística apocalíptica». Pero difícilmente se puede designar *a priori* de manera incondicional como reaccionaria la niebla que oculta a un Huss y a un Münzer. Es cierto que los místicos presuponen un más allá (que se sobretrasciende a si mismo), cuando sitúan a Dios en los hombres a fin de unificarlo, en la mayor paradoja, con los mismos hombres. Esto sigue siendo verdad; sin embargo la paradoja es de tal índole que suprime todo más allá: A causa del hombre y en éste. Así, ni la muerte ni todos los trabajos

—como dice Pablo— pueden apartar de aquello que se encuentra en el hombre. O como Eckhardt añade a la frase de Pablo en su «Sermón de nacimiento eterno»: «Percibo en mí algo que brilla en mi razón, siento en verdad que es algo, pero lo que es no lo puedo captar». Según las características de él mismo y de su tiempo se puede experimentar el sentimiento de luz que se encuentra en tales frases como lo más aieno a los sentidos y lo más puro, también puede ser entendido o no a partir de la total extrañeza. Sin embargo, en todo caso una cosa queda firmemente establecida: este Sermón no pretende la disolución del hombre ante un más allá del hombre, es decir, la religión únicamente como autoalienación. Por el contrario, rara vez o nunca se pensó tan elevadamente del *anima mea anima nostra;* los baptistas revolucionarios, los discípulos de Eckhardt y Taulero han probado después prácticamente lo elevado y desagradable que ello les resultaba a todos los tiranos. Un sujeto que se piensa en unión personal con el más alto Señor, que a la vez lo sitúa en el más allá, si lo hace en serio se muestra extraordinariamente deplorable como siervo. La misma paradoja de esta doblada trascendencia a lo largo de muchos siglos, también extrañamente, mucho tiempo después, ha prendido en lo feuerbachiano: hasta su transformación irreligiosa. Es el realista hijo de la tierra Gottfried Keller quien, en la última parte del *Grünen Heinrich*, indica a su liberal Conde la correspondencia existente entre un posterior discípulo de Eckhardt, el místico Angelus Silesius y el ateo Ludwig. *Tertium comparationis* es la reconducción de la divina altura lejana hasta el sujeto humano, es decir, la antropologización de la religión. «Todo esto», lo entiende el Conde no sin paradoja, por lo menos no sin exageración, «todo esto produce casi la absoluta impresión de que si el buen Angelus viviera hoy, sólo necesitaría de alguna determinación de la vida, exteriormente cambiada, y así el potente contemplativo de Dios se habría convertido igualmente en un potente filósofo de nuestra época, pleno de brío». Con el mismo derecho Keller hubiera podido señalar los elementos postmísticos y prefeuerbachianos del joven Hegel, cuando éste escribe: «La objetividad de la divinidad marcha acompasada con la corrupción y esclavitud de los hombres... A excepción de intentos anteriores, permanece preferentemente reservada a nuestros días como propiedad de los hombres la reivindicación, al menos en teoría, de los tesoros que fueron vendidos al cielo» *(Die Positivität der christlichen Religion,* 1800). Por lo pronto hay que decir todo esto sobre una mística religiosa, digamos mejor, invasora de la religión, que como tal no coincide en absoluto, en contra de lo que piensa el marxismo vulgar, ni con la mesa de los espiritistas ni con trivialidad de viejas. Ni tampoco con la niebla, de manera que se piense que si Eckardt hubiera escrito algo más claro de lo que hizo, no habría sido un místico. Que los tesoros humanos fueron enajenados en la ilusión de un cielo existente, esta primera comprensión de la autoalienación humana no habría tenido lugar en ningún caso a no ser por algunas de las aportaciones místicas. Y esto en sí no pertenece ni a la Trascendencia de las Iglesias, ni tampoco a la simple enemistad hacia la religión abstracta, pero sí al Marx completo que rompe las «flores vivas».

Fin de la metafísica estática; utopía concreta

Un nombre que se ha convertido en perjudicial no debe ser utilizado nunca más. De otra manera despierta falsas opiniones que siembran confusión, y ocasiona el trabajo superfluo de que tengamos que combatirlo. Y el nuevo vino no debe verterse en odres viejos, tampoco si estos odres antes eran los buenos y de solera, y además de manera real e inconfundible. Su tiempo ha pasado, también la palabra Metafísica parece asimismo que se ha corrompido históricamente. Le faltaba finalmente la desventura de que estafadores fascistas como Rosenberg vendiesen bajo esta etiqueta aguardiente barato y aportaciones fascistas como las actuales de C. G. Jung, Klages Uriges. Por supuesto que lo metafísico de pura cepa no es comparable con esto: ciertamente no se ha merecido esto. Su perjuicio y la nocividad en la que se ha convertido es de muy otra clase –se ha convertido por lo menos en un preparado punto de apoyo rígido–, lleno de proscripciones, acechando en sus presupuestos, en su seguro más-allá. Echando así un estático cerrojo a lo realmente *meta*, es decir al mañana en el hoy. Todo esto realizado según ya había sido establecido por doquier, donde el «verdadero ser» parecía situarse eternamente detrás de toda intranquilidad; ya se llamase *(omnia sub luna caduca)* idea, substancia o incluso materia acabada. La nueva Filosofía, por el contrario, no es ninguna suerte de antigua Metafísica, a pesar de y en razón de su real *meta;* ya no lo es porque su relación a lo todavía-no-manifestado no permite el menor *ontos on;* una Ontología, pues, que tendría ya todo tras sí, en el pasado realizado. En todo caso ciertamente es Ontología (este ámbito no ha sido eliminado ni por el positivismo ni por ninguna otra forma agnóstica propia del genero de los eunucos), pero sólo es válida en cuanto Ontología del todavía-no-ser de toda esencia-ser. No tiene vigencia, por tanto, en cuanto punto de apoyo, debido a que todas las barreras se hallan cerradas; no como Metafísica de un ya Ab-soluto. Semejantes triunfos o cierre –*qua* dialéctica, *qua* materia sin climaterio histórico-cósmico– están totalmente ausentes en el verdadero materialismo dialéctico. Decididamente están ausentes porque el proceso dialéctico-material es un proceso todavía abierto, un proceso enmarcado exclusivamente por la posibilidad real, no por la realidad ya decidida. Y ha surgido ahora este conocimiento de la utopía finalmente presente, la todavía-utopía como la única esencial autodeterminación en lo esencial, como el tema central de la Metafísica misma; Ontología del todavía-no-ser que produce ininterrumpidamente otra Ontología distinta de la de hasta ahora, de manera que existencia y esencia no ascienden ya una con otra de manera proporcionalmente directa. Este es el caso de todas las antiguas Metafísicas de contenidos fijos, con lo metafísico presente tras todo y que era considerado como lo más real de todo, en vez de ofrecer, según su modo de ser (ciertamente difícil), en los mejores casos un *futurum* y un *latente* provisto de *tendencia.* Expresemos todavía una palabra acerca de la llamada superación de la Metafísica, como fue explicada no sólo por los positivistas y el género de los

eunucos agnósticos, sino por Heidegger en su tema. Es decir por el pensador en el que más se echa de menos la idea de proceso, donde surge el susurro anticuado e imitado, al que sólo le da qué hacer el «olvido del ser» *(des Seyns von eb)* y no el avance hacia el Ser-en posibilidad. Es cierto que Heidegger dice sorprendentemente, casi con «superación»-Metafísica en el interior de sí misma: «Primeramente sólo puede ser presentada la dolorosa superación de la Metafísica desde la Metafísica misma, en cierto sentido a la manera de una elevación de sí mismo mediante sí mismo» («Die Überwindung der Metaphysik», *Reden und Aufsätze*, 1944, p. 79). Sin embargo, su «superación», como una superación que «rescata» los momentos de avance de la Metafísica anterior, la concluye Heidegger más tarde, precisamente aburguesando, domesticando de nuevo, proscribiendo lo «posible». «La ley invisible de la tierra la conserva en la modestia del surgir y pasar de todas las cosas en el correspondiente (!) círculo de lo posible, al que todo sigue y al que nadie conoce. El abedul nunca supera su posible. El enjambre de abejas habita en su posible. Sólo la voluntad... obliga a la tierra más allá del círculo natural de su posible hacia aquello que ya no es lo posible y por tanto es lo imposible (*loc. cit.*, p. 98). Visiblemente, tal forma de superación de la Metafísica consiste en la eliminación de aquello que aún podría ser *meta* transformadora del mundo (también en Platón, cuando éste viajó tres veces a Siracusa, en razón de su *meta*, pues había algo más que lo posible del abedul y el enjambre de las abejas). El aparente no-más-Metafísica de Heidegger es justamente el peor árbol de los antiguos, degradándose hasta la sangre y la patria, y a lo contrario de «una superación de sí misma mediante sí misma», en el posible sentido de una Ontología de lo no-estar acabado, del todavía-no-ser. La Metafísica es directamente trivializada por Heidegger como la antigua, la insostenible del simple recuerdo recurrente, del proceso aparente en simple círculo, del eterno retorno de lo igual (inesperado en Nietzsche). Por el contrario, el hecho de que la Metafísica fuese equiparada por Fiedrich Engels no primariamente con las discusiones sobre el más allá, sino con lo estático y por tanto rechazada, describe un cambio en la terminología, que resulta llamativo y que no se entiende en absoluto desde la mentalidad burguesa. Consecuentemente la dialéctica no es Metafísica en el uso –por desgracia– corriente del lenguaje marxista; no así en Heráclito, ni en Platón, incluso tampoco en Böhme y de ninguna manera en el «pulso dialéctico de lo vivo» de Hegel. Por el contrario, incluso los materialistas que carecen en verdad de un discurso sobre el más allá, los de la Ilustración francesa, marxistamente son denominados metafísicos, en cuanto y por el hecho de que han permanecido en la imagen estática del mundo; como sucede también en el marxismo con el concepto del cosmos fijo-mecanicista. Como el vino nuevo no corresponde a los odres viejos, la utopía dialéctico-concreta y el «sustrato»-posibilidad de su *novum* no corresponden ya a la Metafísica pasada, en cuanto esta razón –ciertamente propia– es de pura religación, pura re-ligio. Pero en el marxismo –como el salto mediado del Reino de la necesidad al Reino de la libertad–

está implicada toda la herencia subversiva como dinámica, herencia que en la misma Biblia ha estado demasiado tiempo oculta y en donde no aparece como «religación». Que más bien, en el éxodo que deja atrás lo estático, aparece como fuerte protesta y arquetipo del Reino de la libertad. Como supresión de todo Arriba –en donde no aparece el hombre–, como un trascender con rebelión, y rebelión, a la vez, con trascender también sin Trascendencia. En este sentido, últimamente sólo puede leerse la Biblia con los ojos del *Manifiesto comunista*. Sólo así logra ésta que ninguna sal atea se haga insipida y que lo que está implícito en el marxismo sea entendido también conaquella *meta* que no permite que la propia sal se haga insípida.

18. La crítica de la Biblia como detectora: de los hilos rojos y de la desteocratización en los textos oprimidos

1. No existe nada definitivo en lo que mal o bien no se haya cambiado algo. Y si se trata de un esbozo poético, después de revisado, ni mucho menos queda como estaba al comienzo. Se pueden distinguir los torsos del Maestro en lo que éste sabe suprimir, podar, como en una surgiente columna figurativa. Porque también pueden empeorarse muchas cosas y en la profusión puede en definitiva dañarse lo bueno por exceso. «La mano fuera de la pizarra», dice un consejo romano. Pero a través de la corrección, de los complementos, la mayoría de las veces la obra no nos aparece como desconocida; por el contrario, gradualmente debe hacerse más nítida. Existe finalmente la costumbre de dar la última mano; está es la pretensión canónica. Así, en razón de esta clase de revisión, los textos anteriores son considerados como edición anticipada. Es posible de este modo realizar una comparación, en cuanto ésta merece la pena, y son pocos los escritores que la rechazan. Sobre todo allí donde –como con frecuencia– se procede abiertamente, todo cambio en el texto conserva el valor de antes, lo mejora, lo determina más y de ninguna forma lo tergiversa. Todo esto debe ser participado previamente, a fin de que pueda verse en el texto variado lo que le separa del originario. Muy otro es el resultado, por el contrario, y esto de manera ilustrativa, si lo distinto, posterior, lo que no cuadra, perjudica al autor. Sus palabras ya no pueden ser oídas, por tanto su herencia literaria puede se oprimida o falseada. Aparecen los textos infieles a medida que ellos mismos se hacen más firmes y más influyentes. Tanto más es ahora cierto que allí se desentierra otro tono, se escucha uno diferente.

2. Lo que antes sólo se transmitía verbalmente, la mayoría de las veces se conservaba bien. Era transmitido y los oyentes en su mayoría estaban acostumbrados a ello; estaba obligado a permanecer fiel a sus enunciados. Sólo en su recepción, aquí queremos referirnos a sus nuevas co-

pias, a sus ulteriores recopilaciones en textos escritos, es cuando varía esta fidelidad. Aparece el texto deteriorado, no transmite ningún significado, se contradice con frecuencia en la frase siguiente o en la próxima página. Puede suceder también que no sea una mera ausencia de significado, sino que lo que surge sea una clase de sentido, incluso más explícito, uno que no le había sido entonado al texto en su origen; pues lo deteriorado en el texto es mucho más difícilmente reconocible. Frecuentemente en tales puntos es el azar el culpable, sea por error, o por incuria del copista, sea que se han subsanado equivocadamente las ausencias que existían en el texto redactado, o que lo diseminado haya sido mal ordenado. Esto pertenece a los errores humanos, demasiado humanos, y no se trata ahora de Elisabeth Forster-Nietzsche. Pero por otra parte, en todo texto, que por sí mismo no es tan inocente como pueda serlo su incapaz editor, ¿no existe una capacidad seductora de convertirse en algo que no sea pura inocencia? ¿Incluso de hacerse no incapaz –a no ser como máscara–, sino muy capaz de una falsificción que se puede ocultar durante demasiado tiempo? Esto como consecuencia de la más sutil ordenación de Elisabeth o de Cósima, reprimiendo conscientemente, conscientemente desfigurando lo que no se acomoda a otra clase de plan y que no le viene a propósito. Ciertamente el estímulo, por no decir el encargo de la sociedad imperante de peinar el texto en muchas obras póstumas, procede asimismo de lo transmitido oralmente o de fragmentos de la obra. Es evidente que esto no sucede en los cuentos de Grimm y tampoco en la colección, redacción, de los cantos homéricos que Pisístrato hizo propagar. ¿Qué ventaja hubiera sacado su persona o su régimen de reprimir o de variar el acento? A pesar de Tersites, del que la *Ilíada* refiere por escrito que era un fanático o un terible vicioso porque siempre tenía algo que criticar a los Príncipes o porque se expresaba contra la guerra. Por otra parte, en la *Odisea* escrita no existe nada en el ámbito mítico suficientemente entendido o coherentemente aportado; así Calipso, la «escondida», una diosa de la muerte, que promete la eterna juventud. Ante todo, sin duda, la sucesión de los cantos, la ligazón de los acontecimientos en la épica transmitida de Homero se halla múltiplemente simplificada. Por ello surge ya en 1795 con F.A. Wolf la primera crítica de Homero. ¿Y qué se debe decir del trabajo de los simples «homéridas», cuando se observa la confusión habida en la secuencia de capítulos, el embrollo real en las distintas redacciones de las grandes obras filosóficas, por ejemplo, en la *Metafísica* de Aristóteles? Pues en las piezas restantes de Homero y Aristóteles, mal transmitidas, bastantes elementos corresponden a los redactores; hay que achacárselo a los negligentes y subalternos, al famulus Wagner y no a Mefistófeles. Pero es sorprendente lo poco que la crítica de textos ha indagado por el *cui bono* y como apenas ha reflexionado sobre los textos más famosos, particularmente en la Biblia. Aunque es sobre todo en los textos bíblicos donde surgen las aporías, los desplazamientos interesados que no pueden proceder sólo de incuria, y es seguro que no se originaron por culpa de los subalternos. A esto había atendido la críti-

ca bíblica –como la más conocida de todas las críticas filológicas– por especial motivo y con gran tensión motivada por los temas. Todo ello, a la vez, fuerza a esta crítica a enfrentarse con las necesarias complicaciones provenientes de compulsar repetidamente en los textos actuales los otros pasajes curiosos, rebeldes. Pues lo que aún se podía leer en la mesa, antes de las grandes redacciones, no ha sido completamente borrado o encubierto.

3. Si se tiene interés pueden aún percibirse por todas partes los rasgos omitidos. Desde hacía ya tiempo los textos puros no se transmitían a la manera rabínica, la Biblia estaba terminada. Los manuscritos más antiguos no llegaban más allá del siglo VI postcristiano y los hallazgos de Qumran no más allá del primer siglo precristiano. Estos hallazgos, a la vista de otras lecturas, tampoco ofrecían, por así decirlo, ninguna sorpresa, pues se correspondían a la Biblia oficial a partir de Esdras y Nehemías. Procedían de muchos siglos posteriores a la redacción oficial de Esdras, por tanto apenas pueden recordar alguna fuente no acomodada en el texto, que se había convertido en canónico hacía ya tiempo. Pero sucede todo lo contrario en la época de Esdras y Nehemías, sobre todo de Esdras, «Comisario para Jerusalen», vuelto del exilio persa apresuradamente el 450 antes de Cristo. Todavía existían entonces fuentes precanónicas, fidedignas, sobre el llamado cautiverio babilónico de su pueblo, pero el escriba Esdras aisló muy teocráticamente el antiguo «Libro de la Ley» de tiempos de Moisés y así tenía ya su obra consigo cuando llegó a Jerusalen. Sucedió «que trajo el Libro de la Ley de Moisés que Dios había dado a Israel, y trajo el Libro de la Ley ante la asamblea» (Neh 8,1). Lo que ocasionó en el estado eclesial judío así fundado que el Antiguo Testamento redactado y su «placer por la Ley» contuviera sólo una pequeña parte de aquella literatura judeo-israelí que todavía tenía vida fuera de la Biblia. Esta poseía una existencia muy significativa, sin embargo en proceso de desaparición, caracterizada por su inconformismo (así en las narraciones populares, el Haggada); frecuentemente junto a la Ley y a los Profetas dulcificados clericalmente. Es significativo para entender la dirección de las ulteriores acciones del Comisario eclesiástico Esdras, que los sacerdotes de su mismo espíritu, constantemente vacilaban sobre si libros como el de Job, incluso el de *Qohelet*, más tarde el *Cantar de los Cantares*, eran «Sagrada Escritura» o si con ellos –según el lenguaje de la escuela convertido en ritual– «se impurificaban las manos». Consecuentemente fue siempre acentuado por la ortodoxia rabínica el significado de Esdras para el Antiguo Testamento, desde entonces presente en esta versión. Esto, a pesar de todos los precursores, que existieron desde la época de los antiguos Reyes, caracterizados por su placer por la Ley sin o, mejor, en contra de los Profetas. Pues en la práctica, lo único que se intentó fue localizar el texto bíblico en un común denominador, absolutamente teocrático, a partir de Esdras y Nehemías; en contra de toda salida, de ín-

dole profética, de la tierra del Faraón y en lo que concierte en ella a la idea de Yahvé. Aquí desaparece definitivamente del texto oficial la queja de los hijos de Israel: en vez de ella se interpola un fuerte componente de culto, expiación, y la más sometedora ascensión de la Trascendencia divina. A causa de toda esta redacción, de las reelaboraciones, la Biblia puede convertirse ahora en un motivo por excelencia y en objeto de una crítica bíblica realmente detectora. Es decir, una crítica que finalmente introduce la cuestión del *cui bono* en la desfiguración piadosa, o menos piadosa, de algunas partes decididamente subversivas. Así se puede denunciar la desfiguración, en vez de considerarla como mero deterioro del texto; dicho concisamente, una redacción realizada según formas de la reacción. En particular, llamaban constantemente la atención en el Antiguo Testamento los textos fragmentados. Este Testamento, que es el libro de una historia de gran extensión, es un libro de historias, la obra por excelencia de la amalgama más extensa que se haya conocido.

Lo que aparecía como nuevo anillo, sólo con posterioridad quedó redondeado en lo que ahora es. Lo que surge como Nuevo Testamento, no es una vida literal de Jesús, sino con frecuencia hay que considerarlo mejor como la primera predicación sobre aquella vida. Esto interesó con retraso a la ulterior crítica bíblica, esto es, no a la que se refiere a la Ley, sino a la que se ocupa de la posterior teología de Pablo acerca de la muerte-sacrificio y de su influjo redaccional en la imagen de Jesús. Por otra parte aquí, aunque de otra manera completamente diferente, se enseñaba la forma de comportarse, según el modelo de la paciencia de la cruz (de la que Jesús no habló nunca, y Pablo mismo nunca ni oyó ni vio al Jesús vivo). Es cierto que el autor del Evangelio de Marcos tuvo todavía la posibilidad de utilizar una colección ya perdida de dichos de Jesús; sin embargo, en los cuatro Evangelios esas expresiones en su mayor parte han sido suavizadas y flexibilizadas en favor de la Misión y de la vida de la comunidad ya constituida. Constantemente aparecen a la luz textos fragmentados; así la diferencia entre el «Bautismo en la muerte de Cristo» en la comparación con la algo menos paciente frase de Jesús (en Lc 12, 49): «Fuego he venido a encender en la tierra y que más quiero si ya ha prendido.» Así la crítica evangélica no tiene nada que ver con la antigua codificación de Esdras, sino con el influjo de la Teología paulina acerca de la muerte-sacrificio, y esto visto también desde la cronología. Las Epístolas de Pablo fueron escritas alrededor del año 50; los tres primeros Evangelios, más tarde, alrededor del 70; el Evangelio de Juan sólo cien años después de la muerte de Cristo. La definitiva decisión –decisión que se despega de las fuentes, quizás de la fuente claramente institucional– sobre la amplitud y forma fundamental del actual Nuevo Testamento tiene lugar sólo en el sínodo del 382, bajo el papa Dámaso; de forma casi extraña se mantuvo el Apocalipsis de Juan como única Apocalipsis. Sin embargo a

la crítica bíblica que marcaba las pautas le interesaba y le interesó hasta hoy, desde el 1100 y ya antes, el Antiguo Testamento; la crítica de los Evangelios es muy posterior. A causa de su *propia* piedra de escándalo y de su *propia* construcción eclesial, reconstrucción y transformación, no quedó todo petrificado; sin embargo, todo se fue retrasando. Como crítica, frente a todo arreglo permaneció, por el contrario, la filología –no sólo la filología– del Antiguo Testamento, desde el texto del *Génesis* hasta el *Libro de Job*, con la pieza de Prometeo en su interior, y con el Profeta Isaías, quien contra el «Mira, que todo era bueno», hizo construir un nuevo cielo y una nueva tierra, para que no se piense ya nunca más en los anteriores. Ante todo, se encuentra aquí no sólo una diferencia en el lenguaje, en la confusión cronológica, en las referencias paralelas no concordantes, en las contradicciones objetivas no subsanables, sino que existen interpelaciones palpables –del elemento egipcio, situado en el centro, en contra del éxodo–. Es esto, ante todo, lo que justamente debería tomarse a pecho la *crítica* bíblica, considerando el mensaje social, que ni siquiera había sido bien redactado y que suministraba a la atención detectivesca aquella clase de textos que no habrían entusiasmado a ningún Thomas Münzer. Objetivo de la labor detectora debería ser lo *más positivo*, que consiste en la percepción profunda y la liquidación de los contenidos propios de Esdras, y hacer cognoscible y salvar los *contenidos plebeyos*, enterrados, de la Biblia. Pero sólo están enterrados en parte, pues si tuviera otra sustancia, la Biblia actuaría como cualquier otro libro religioso del estrato superior y del despotismo endiosado, en vez de lo que –por su parte irreprimible– puede presentar el libro religioso que por excelencia es el más revolucionario. Ello en virtud de su antítesis, que siempre aparece abriéndose paso: Hijo del hombre-Tierra de Egipto. La crítica de textos que se hace refiriéndose a ésta, en ningún caso puede ser neutral, como por ejemplo lo que puede ser la crítica homérica, más bien *(nemo audit verbum nisi spiritu libertatis intus docente)* proporciona objetivo a la Filología.

4. Es así que primero se siguió la pista de lo más pequeño. Una vez situado sobre ésta, se provocó la ulterior atención, de donde surgió la crítica más perpleja. Al principio llamaron la atención contradicciones cronológicas, a veces de lo más sencillo. Por ejemplo cuando el diluvio universal duraba tan pronto quinientos cuarenta como ciento ochenta días; o si Abrahán que se había declarado ante Dios demasiado viejo para engendrar, después de la muerte de Sara todavía se casa y engendra varios hijos. Los padres más antiguos de la antiquísima saga beduína hablan como judíos del postexilio, fieles a la Ley. Por el contrario, los hermanos de José no saben siquiera mínimas cosas acerca de las disposiciones sobre la comida. ¡Y cuantas otras –sagradas– discordias tienen que ser perforadas por la crítica bíblical; tanto más digno de atención resulta que su tímido comienzo hay que buscarlo en los comentadores rabínicos de la Edad Me-

dia, así en un muy distinto Esdras, Ibn Esdras, aproximadamente hacia la mitad del siglo XII. Este comentó en vano los textos delatores en el 5 Mois 1,1 y 5; 3,8; 4, 41-49, cuando Moisés, que no ha pisado aún Canaán «en el otro lado del Jordán», interpreta las leyes, conquista tierras. Entonces nota Ibn Esdras que cuando Moisés recordaba y escribía esto, los cananeos estaban en el otro lado del Jordán; y continúa: «Hay aquí un secreto; que calle el que lo entienda.» La crítica bíblica, finalmente liberada, se sitúa entre los ejemplos más estimulantes que la finura perceptiva del hombre; por tanto no carece de razón el que fuera inaugurada por Spinoza –propiamente haciendo referencia a Ibn Esdras–. En ningún otro lado como aquí se muestra más audaz la independencia total de su inteligencia, la quiebra de la más firme tradición de la falsedad. El *Tractatus theologico-politicus* de Spinoza, 1670, llega en los capítulos 7-10 a la conclusión de que desde el *Génesis* hasta el segundo *Libro de los Reyes* existe una redacción del sacerdote Esdras efectuada a partir de diferentes y contradictorias Escrituras. La propia Biblia menciona dos de estas Escrituras perdidas: El «Libro de la guerra de Yahvé» (4 Mois 21, 44) y el «Libro de los justos» (Jos 10, 13; 2 Sm 1, 18); el último es aproximadamente del año 1000, redactado en tiempo de Salomón. Una primera anatomía del texto se inicia con el descubrimiento del médico Jean Astruc, de que en el Pentateuco son diferenciables dos distintos escritores. Los llamó según los nombres de Dios que cada uno de ellos había utilizado, el yahvista y el elohista; desde entonces perduran estas denominaciones (*Conjecture sur les mémoires, dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse*, de Astruc; apareció todavía como anónimo en 1753). Este fundador de la crítica filológica de la Biblia retrocede más allá de Spinoza, cuando hace a Moisés, y no a los sacerdotes, redactor de los libros llamados con su nombre. Ciertamente es también importante que un teólogo católico, después de Ibn Esdras uno de los más antiguos críticos en el estudio bíblico , el Padre Masius, ya en un Comentario al *Libro de Josué*, 1574, haya señalado al sacerdote Esdras y a su Nehemías como posiblemente el último y principal redactor del Antiguo Testamento. La propia investigación de las fuentes de Astruc, mucho tiempo desatendida, logró su victoria en el siglo XIX: Wellhausen, el incómodo heredero de muchos precursores, proporcionó el análisis más agudo (*Geschichte Israels*, 1878, I); Gunkel, el autor más maduro y rico en relaciones (*Génesis*, 1901). Wellhausen añadió además su personal ecuación, una de tipo antisemita, como nueva fuente de errores. El yahvista y el elohista se dividen a su vez en otros varios; también, como penúltima moda, es supuesto un autor no israelita del sur de Palestina, la llamada fuente S; se le atribuyen incluso las narraciones del Paraíso y de la construcción de la Torre, que parecían pertenecer al yahvista (Pfeiffer, *Introduction to the Old Testament*, 1941, pp. 159 ss.). Si se prescinde de estas hipotesis, exceptuados cánticos y sagas reconocibles, se pueden constatar sin objeciones cuatro piezas fundamentales en la composición de la Biblia: yahvista, elohista, *Deuteronomio* y el Código sacerdotal. En el siglo noveno, el yahvista plasmó por escrito tradiciones orales, el elohista

en el siglo octavo: Ambos posiblemente por encargo de las escuelas de Profetas. El *Deuteronomio* (quinto Libro de Moisés) procede del siglo séptimo, muestra múltiples referencias a Jeremías, se diferencia de manera particularmente clara, en comparación con los Números y Josué, por el esplendor de la época, por el estilo de ampulosa retórica. Ultimamente se incorporó el Documento sacerdotal (así todo el primer capítulo del *Génesis*, es decir, el aparente comienzo de la Biblia), surge en Babilonia, alrededor del año 500, y es traído de allí por el redactor final del conjunto, Esdras. Por último, son todavía reconocibles algunos cantos arcaicos y restos fragmentarios de la primitiva saga; así el canto del primitivo beduino Lamek (1 Mois 4, 23). Así también el canto triunfal de Débora, de indudable antigüedad (Jue 5, 2 ss), la lucha de Jacob con un Dios (1 Mois 24-31), la primitiva aparición de Dios *a tergo* en 2 Mois 33, 21-23, mucho más antiguos en tono y contenido que la de la zarza ardiente de 2 Mois 3, 2-6. El yahvista y el elohista se vieron por primera vez fusionados en el siglo séptimo, se introdujeron numerosas interpolaciones en interés de la casta sacerdotal, y surgieron así el *Libro de la Alianza* y el *Deuteronomio*, con las diferenciadas leyes sobre la comida y el ritual perfeccionado. La noticia sobre esta redacción se encuentra en 2 Re 22, 8 y 23 ss. El Sumo sacerdote Jilkiyá encontró al parecer el *Libro de la Ley* en el Templo. El Rey Josías obligó al pueblo a la Carta de la nueva Iglesia judía. Pero la última redacción, la definitivamente elegida, cocida eclesiásticamente, canonizada, ocupa su espacio merced al sacerdote Esdras, después de su regreso de Babilonia, a mediados del siglo V: el sacerdote Esdras regresó de Babilonia –mencionado y recordado como culminación de todo– con la Ley de Dios en su mano (Esd 7,14) y la leyó ante la Congregación de Jerusalén (Neh 8, 1 y 8). Que por cierto, en la misma época se cambiaron los caracteres de escritura de la Biblia: en vez del antiguo alfabeto fenicio, se eligió la escritura cuadrada, una modificción del arameo; esto facilitó el cambio. Hay que añadir que ciertamente la ulterior traducción de la Biblia, la alejandrina de los Setenta, es múltiplemente diferente, ante todo más breve que el actual texto masorético de la Biblia. Así surgió con los Profetas, principalmente con Isaías, el compuesto llamado *Pentateuco*, que incluía numerosas interpolaciones y fusiones. De este modo se puede explicar el estado desfigurado, no resuelto, de un libro herético como el de Job, que sólo llegó al Canon al precio de interpolaciones y tachaduras. Un especialista americano en semítico, D. B. MacDonald, dice con razón sobre este caso de una redacción tan particular: «Imaginemos que Goethe hubiera muerto antes de finalizar el *Fausto*, que la primera parte hubiera sido editada, pero la segunda estuviera desordenada y el desenlace no hubiera sido escrito; entonces un editor mecánico podría tomar todos estos elementos, ligándolos bien y mal a la vez. Esto nos ofrecería un paralelo aproximado sobre el estado actual del *Libro de Job*»; todavía cabría imaginar como factor más decisivo que el «editor mecánico» no fuese tan mecánico, sino, por ejemplo, un miembro del *S. Officium Inquisitionis* con el libro de la ley *de puritate fidei* en la mano y que

procediera contra un texto herético, en el caso de que éste no pudiera ser condenado, podando abundamentemente, injertando lo contrario de lo que allí se encontraba. Es evidente que muchas partes de la Biblia que habían sido ya redactadas fueron cambiadas sin perjuicio; por ejemplo textos teológica y politicamente inofensivos, así la duración del diluvio o la fuerza generativa de un patriarca. Sin embargo, esto se hace también con el *Libro de Job*, y como se verá después, con los textos *ad* Caín, *ad* la lucha de Jacob con el «ángel», también con los *ad* la serpiente del Paraíso, *ad* la construcción de la Torre de Babel, brevemente dicho, con lugares muy esenciales que de ninguna manera son inofensivos; tanto menos inocente es su revalorización clerical así como su demonización. Y no existe una redacción bíblica que homogenice los textos fragmentarios, ni siquiera los relativamente inocuos del yahvista y del elohista, cuando tratan sobre el mismo objeto. Por lo menos se constató que pueden reconocerse restos del culto a los antepasados, numerosos restos politeístas, ya sea sólo en el plural *elohim* y en las interpelaciones de Dios a sus rivales divinos (1 Mois 1, 26: 11, 7). Adán es creado dos veces en el primer capítulo del Génesis y de manera distinta a la del segundo. Ante todo, en los Profetas se encuentran fragmentos de una historia de la creación omitida en el Código sacerdotal, principalmente en lo que se refiere al tema del mar rebelde (Is 51,10) y en Job (38, 8-11). El yahvista se admira de la separación de los egipcios de la mesa de los invitados extranjeros en el palacio de José (1 Mois. 43,32); por lo tanto le son todavía claramente desconocidas las reglas judías sobre la comida, aunque al parecer habían sido dictadas por Moisés. Y en lo referente al ritual del Templo, en el segundo *Libro de Moisés*, dice el propio Jeremías (7, 22) la frase desaprobatoria: «Pues cuando saqué a vuestros padres de Egipto no les ordené ni hablé de holocaustos y sacrificios.» Estas y otras cosas distintas muestran, en pasajes en los que está ausente el carácter de rebelión, las abundantes aporías. La crítica bíblica las explica gracias a la más fuerte virtud de la Filología: Mediante la supresión cronológica de la sucesión transmitida de los libros, y sobre todo mediante el descubrimiento de elementos fundamentales ocultos o repintados. Sigue significando más trabajo y de mucha más importancia la investigación de *aquellos* restos, que han quedado recubiertos por la *pretensión sacerdotal, por el afán antirrevolucionario en el interior de la esfera de la religión.* Sobre todo ahora se han convertido en islas poco reconocibles; sin embargo se elevan como cimas de una tierra sumergida en el mar de las correcciones. Como tales Azores aparecen las palabras de la serpiente en el Paraíso y algunos diversos personajes que actúan por propia iniciativa contra el brazo de Yahvé, desde Caín hasta la idea del Mesías, que de ninguna forma coinciden con Yahvé como aquel en quien se cree en cuanto «Médico de Israel». *Item*, sin tal utilización y nuevo giro de la crítica bíblica no es ya posible en absoluto ninguna filosofía de la religión, por lo menos no una del concepto revolucionario-utópico.

5. La puerta está abierta: de ello ha cuidado siempre la corriente herética. A las guerras de los campesinos, no sólo a la alemana, les resultó extraordinariamente provechoso el contratono rebelde que había sido sustraído en vano. Es evidente que también en pasajes y lugares bíblicos la inquietud económica y social sirve de base para impulsos ideológicos. Sólo que las informaciones al respecto, en cierto modo la serpiente contante y sonante, están todavía más reprimidas que los reflejos míticos contra lo de arriba. La queja política de los hijos de Israel y lo que luego existe en contra de furia «del Señor» se halla casi exclusivamente en el 4 Mois 16, a lo largo de un capítulo, más desarrollado incluso que la «rebelión de la banda de Coraj». Y también en el pasaje de Coraj se oculta enteramente una rebelión popular, igualmente corregida y transformada, pues únicamente se habla de los «más distinguidos de la comunidad» y de «gentes nobles». Los que, por cierto, se alzaron contra Moisés y Aarón en razón de una especie de sacerdocio de los laicos. Sin embargo, los mismos aparecen después de nuevo como un estrato superior sacerdotal, como levitas, que efectuaron prematuramente una revuelta de palacio. Esto es todo, a excepción ciertamente de la conclusión y del desenlace, donde –ante una revuelta práctica– se muestra el reflejo del Dios de los sacerdotes, del Dios para sacerdotes y señores, y no sólo en la represión de la leyenda roja. Toda la banda es, por supuesto, exterminada por este Dios del terror, que aquí no es un Dios de la guerra, sino el de la intimidación propia de la guardia blanca; como si, *qua* Escritura en la mano de Esdras y Nehemías, él fuera el Dios de todo el terror blanco. De manera que «si la tierra se abre y se los traga con los suyos y bajan vivos al abismo, entonces sabréis que estos hombres han despreciado al Señor... Como aviso a los israelitas, para que nadie que no sea de la estirpe de Aarón» (esto es: del Sumo sacerdote) «se meta a ofrecer incienso al Señor. Para que no le suceda lo que a Coraj y a su banda» (4 Mois 16,30; 17,4 ss.). Por lo menos esto significa una alusión a la infraestructura político-rebelde desaparecida; para cuya demonización ideológica era recomendable el Dios del culto constantemente fortalecido o interpolado, el Dios despótico de la casta sacerdotal. Aquí aparecía activa aquella otra imagen de Dios, propia del Paraíso, entendido como pura obediencia, como «un parque» –según Hegel– «donde sólo podían permanecer las fieras y no los hombres». Pero asimismo se halla aquí ausente aquella otra idea de Dios, que no pudo omitirse en la redacción sacerdotal, el Dios que prometió guiar desde la tierra de la esclavitud, Egipto, a través del desierto, a la tierra de la libertad. Sin embargo la idea de Dios con el *futurum* como modo de ser donde brota este Otro, no puede mantenerse en ninguna religión institucionalizada desde arriba, y así, en el doble sentido, acabada. No pudo mantenerse en la comunidad cultual postexílica, corregida su fecha y retrasada a la época de Moisés; tampoco en el ascenso de la Trascendencia con la finalidad de obtener un único acceso a ella mediante el sacerdote y el culto; y esto acompañado por el castigo que procede de la más alta malevolencia, característica de esta Trascendencia, a la que sólo

se puede tratar en la mayor sumisión, con expiación y penitencia. La Biblia queda así orientada, aunque como manual de una comunidad cultual gobernada, permanece quebrada, volcánicamente amenazada. Pero en adelante debía ser considerada como «inspirada por Dios», sólo juzgada con intención apologética, a lo más mediante alegorías e interpretaciones símbolicas. Es decir, simplemente a través del seguimiento fiel de los textos y no mediante la búsqueda diferenciadora de los ejes verdaderos de la Biblia: por medio de nuestra creciente puesta en situación dentro del secreto religioso que está ante nosotros. Es cierto que aun faltando la crítica sobre los pasajes fragmentarios, surgió el Comentario no sólo homogeneizador, también el parabólico-profundo, tanto en la exégesis judía como en la cristiana de la Edad Media. Se da incluso el caso, en razón del desconocimiento de la crítica bíblica, que, en medio de una equivocación productiva de la aporía del texto, era posible una especulación *epatante*. Así, por ejemplo, en Filón, cuando éste no comprende la doble creación de Adán en el Libro del Génesis a partir de dos fuentes distintas, sino que la acepta y toma literalmente. Según ello ve a un hombre originario terrestre y a otro celeste, al último más tarde lo eleva a Hijo del hombre en Jesús, a Mesías, a Logos, y de ninguna manera de forma teocrática. Sin embargo esto es una excepción paradójica de la regla de que sólo los pasajes fragmentarios, notados críticamente, son únicamente los que a partir de lo subversivo *oculto* o (en el *Libro del Exodo*) imborrable, hacen cognoscible el *organon* de los ejes no teocráticos de la Biblia. Claro, pues, que existe una Biblia subterránea; su investigación ha sido posible a través de la crítica bíblica, aunque hasta el presente apenas ha comenzado; una Biblia subterránea del «más acá», tanto *contra* como *ultra* una iluminación heterónoma, del techo del teócrata. El *homo absconditus* de *eretis sicut deux*, hasta el Hijo del hombre y su trono celeste, no trascendente, sino Reino escatológico: Esto configuró la Biblia real *pauperum*. Esta, contra Baal, pretendía también de hecho «la supresión de todas las relaciones en las que el hombre aparece sólo como ser reprimido, despreciado, desaparecido». En este sentido invoca en ambos Testamentos la religión de la utopía humana, utopía de lo no iluso en la religión. O con otro giro de Marx, situando la hipóstasis de Dios sobre los pies: «Dios aparece así como ideal hipostasiado de la esencia del hombre que todavía no ha llegado a su realidad; aparece como entelequia utópica» (*Das Prinzip Hoffnung* 1959, p. 1523). Por tanto, no debe ser bandera la «desmitologización», menos una desmitologización que no distingue entre Prometeo –y Baal– y el «kerygma», sino que *desteocratización* es lo que hace en la Biblia justicia al texto que hay que salvar. La Biblia tiene futuro sólo en cuanto y mediante el hecho de que trasciende con este futuro sin Trascendencia. Sin un Sobre-nosotros traspuesto en lo alto, a la manera de Zeus, sino que se muestra con el «rostro descubierto» *potentialiter* en el Ante-nosotros, nuestro verdadero momento presente (*nunc stans*). Esta verdadera *visio haeretica* de la Biblia que queda referida a estos contenidos es posible encontrarla también en ella misma, precisamente en su propio interior. La

protesta aguda (frecuentemente sustraída) contra la opresión se encuentra allí y es guiada por la *expectativa* sin ejemplo de un verdadero Totalmente-Otro del cual la tierra un día se llenará. También otras concepciones de Dios poseen la mitología del Zeus tronante allá arriba, la mayoría sólo son eso; la Biblia insiste únicamente en su núcleo en el Dios de la esperanza humana, en la expectativa de lo «perfecto»: «Cuando venga lo perfecto, cesará lo fragmentario» (1 Cor 13,10). La mirada sobre tal señal, más sensible que antes –ahora con otra crítica bíblica, pues es crítica *mediante* la Biblia– permite en lo sucesivo contemplar dos formas: Una Escritura para el pueblo y una Escritura contra el pueblo. Y esta duplicidad se acentúa mutuamente en la Biblia leída abajo; todavía ampliamente subterránea que no puede ya ser cegada apologéticamente. En muchos pasajes, la Biblia se afina con Una Realidad: adonde se ha llegado con los hombres en el mundo de Nimrod, adonde se debe llegar con los hombres en el Reino de la esperanza.

IV
EL ÉXODO EN LA PROPIA IDEA DE YAHVÉ; DESTEOCRATIZACIÓN

19. NO HAY QUE REALIZAR EL SEGUIMIENTO COMO HASTA AHORA

Uno se quiere liberar de algo. Todo es vanidad, esto está también escrito. Tiene un tono el que aprieta, pero también el que rechaza, el que se abre camino. De manera que todo lo que se ha hecho nuevo no era muy diferente de lo anterior. Lo anterior es ahora aquello de donde parte el propio oyente que también se ha hecho nuevo. A ello se opone entonces aquel que es fiel a las cosas y puede así confiar en ellas. De otra manera aquello en época pasada nunca habría sido inestable ni se habría hallado en camino.

20. UNA PALABRA INAUDITA DE JESÚS; LA SALIDA TOTAL

Se debe someter a prueba lo que ya era. Nada vale por sí mismo; quizás es costumbre, pero se encuentra tras nosotros. Sólo vale en cuanto y en la medida que el hacia donde, ante nosotros, vive o no en el propio precedente. Cuando se hizo falso lo que nos liga en dirección hacia atrás, entonces hay que cortar el vínculo. Si ya de antemano no era verdad, con mayor razón si únicamente era atadura. Es significativo como la fiel Rut de ninguna manera regresó allí de donde procedía, sino que no se volvió y peregrinó hacia donde pertenecía por libre elección. De qué manera tan significativamente diferente la propia bondad jesuánica surge en este momento dirigiéndose hacia otro lado distinto del lugar de procedencia. En qué gran medida Jesús, también como hijo carnal, se siente incompatible con el antiguo hogar, con la antigua obediencia. Los ha superado, declarado bajo su autoridad, ya no existe nada sobre él. El propio y antiguo Padre-Yo se derriba; como nueva criatura se presenta aquí alguien que es igual, que deja al padre y a la madre y sigue a Jesús. «Y señalando con la mano a sus discípulos dijo: Aquí mi madre y mis hermanos» (Mt 12,49). Quien aquí abrasa es un yo insubordinado y perece el nido que había sido

puesto, con su guía incluido; parientes son sólo los discípulos elegidos; pero todavía significa mayor afinidad aquello que les es común a Jesús y a los discípulos en el interior de una alianza muy diferente; una que ya no oprime. En vez de madre y hermanos también puede otra cosa haberse hecho extraña, mucho tiempo antes que Jesús. Comenzó sin ninguna timidez, por sí mismo, y ha «corrompido» a la juventud.

21. IMÁGENES ANTIGUAS DEL ARRANQUE; PRIMERA CONTEMPLACIÓN DE LA SERPIENTE

Quien se hace adulto, ya no permite más que dispongan de él. Lo nuevo vino siempre desde abajo; desde ahí se ha impuesto en contra de los usos establecidos. Ciertamente al comienzo existe toda clase de oposición contra el aguijón. Ni siquiera en la Escritura tan reelaborada era del todo suprimible, por lo tanto fue denigrado. Permanecía, pues en otro caso no tendría espacio, la condena, conforme al deseo que se tenía que intimidara. El tono lo inició la serpiente, tan seductora como alertadora; su imagen jamás será ya simple en todas sus otras apariciones. Porta veneno consigo, pero en el báculo de Esculapio es curación; es el dragón del abismo, pero también en otro lugar es el rayo resplandeciente de lo alto. Y tiempo después de que debiera haber hecho infeliz a los primeros padres, una mirada sobre la serpiente levantada como divinidad salva de la lepra a los hijos de Israel. Tampoco ha mentido la serpiente, como sería propio de la más astuta de las fieras del campo; por lo menos no lo hizo en el punto más importante de su promesa. Pues cuando prometió a Adán ser como Dios y luego cuando Yahvé ve a Adán, dice: «Mira que Adán es ya como uno de nosotros, y sabe lo que es bueno y malo» (1 Mois 3,22). ¿Qué clase de pecado es querer ser como Dios y saber lo que es bueno y es malo? Tan poco claro es esto –en general el pecado– que posteriormente innumerables piadosos han visto más bien el pecado original en no querer ser como Dios, en el caso de que el texto lo permitiera. Y de todos modos, saber lo que es bueno y malo ¿no es en todo caso, devenir hombre fuera del simple jardín de las fieras a las que todavía pertenecían Adán y Eva? Y qué gran desproporción entre la condena de Yahvé (expuestos al golpe mortal del hacha) y una culpa que últimamente no puede corresponder a la «imagen de Dios», según anteriores palabras del yahvista. A no ser que esta culpa se acomodara en gran manera al texto (como ulteriormente a todos lo que desde arriba lavan blanco), mientras que aquí se ofrece el primer macho expiatorio de color negro. Pero el brillo de libertad del asunto es difícil ocultarlo también en este pasaje, el más llamativo de aquellos que es lícito llamar Biblia subterránea. Tanto menos disimulable cuanto que el fruto prohibido, que abre los ojos, no crece como la belladona, sino expresamente en el árbol del conocimiento, «y que el árbol era deseable porque hacía inteligente» (1 Mois 3,6). Con la serpiente en la Biblia subterránea, se describe siempre el movimiento

subterráneo provisto de luz en la mente en lugar de la inocencia de los esclavos, sometida y hueca. Este tono continúa, ciertamente reprimido, pero justamente por ello es de nuevo importante. Aun cuando al principio lo inconveniente y lo que allí se encontraba no aparece claro por ser un texto no sólo antiquísimo, sino desbaratado. Sin embargo ilumina *cum grano salis:* El espíritu de la serpiente vive todavía en la historia entre dos luces del *Combate de Jacob*, en el vado, con el hombre que le cerraba el camino (1 Mois 32). Pero éste no le superó hasta que la cadera de Jacob quedó dislocada en la lucha, y a pesar de ello todavía Jacob seguía teniéndolo firmemente agarrado. Combatió con él hasta el amanecer; es el hecho de que su oponente quería acabar el combate a causa de la llegada del día (primitiva característica de un numen ctónico de la noche); Jacob conoció que él no se había enfrentado en el vado con un simple hombre. Sin embargo tampoco entonces dejó libre a su oponente; se preguntaron mutuamente por el nombre, cuyo conocimiento daba poder sobre el nominado, según el rito mágico. El numen se negó, excepto que se presentó como un dios, en el texto posterior como Dios mismo. No prosigue después en ningún modo la oración humilde o sólo receptiva, más bien no hay ninguna clase de oración, sino un exorcismo, una coacción celeste, donde el hombre asume la parte coactiva: «No te soltaré hasta que me bendigas.» Incluso se le añade a Jacob el nuevo nombre de Israel (el que lucha con Dios), una etimología, conquista del posterior nombre de la tribu (en 1 Mois 35,10 confirmada por el propio Yahvé). El material externo lo proporcionó la leyenda de un dios fluvial, local, un espíritu de la noche, que por ello temía el amanecer, este numen local sería incorporado a la concepción monoteísta en la ulterior elaboración. A la vez surge una similitud con el pasaje homicida de 2 Mois 4,24,26, donde Yahvé ataca a Moisés y quiere matarlo. Cuando el yahvista ha transportado esta clase de Yahvé al pasaje de Jacob, y cuando el yahvista como también el elohista han superpuesto el Yahvé de la narración al puro querubín (el yahvista no se sitúa totalmente de su parte), entonces se aprecia una verdadera relación con la línea de la revuelta. También el combate con un simple dios local que obstaculiza sería ya revuelta; una revuelta que raramente se encuentra fuera de la Biblia, esto es, en contra del temor demoníaco. La lucha con Yahvé era un combate feliz y sin castigo ulterior, amplía la perspectiva casi hasta una posible visión de algo tan distante como el combate de Job, y con toda seguridad hasta lo que hacia atrás se halla todavía más cerca del semen de la serpiente: *La construcción de la Torre de Babel* (1 Mois 11,1-9). Aquí, en efecto, con el castigo a continuación, con una venganza que añade consecuentemente todavía un reducido suplemento a la expulsión del Edén. El diluvio contra la «creciente maldad de los hombres», esta exterminación terrible, casi total, sucede unos siglos antes; entonces se había mostrado la malicia de los hombres desde otro ángulo, progresivo y configurador: «Vamos a construir una ciudad y una torre que alcance el cielo para hacernos famosos.» La Haggada es la tradición popular narrativa paralela y también posterior a la terminación de la

Biblia que contiene todavía a veces la «voz del pueblo» sin correcciones sacerdotales y sin su pulcritud; esta tradición folklórica, no siempre adorno, infiltra el texto de superficie de forma totalmente diferente en un midrás. Hace decir a los constructores de la torre: «Dios no tiene ningún derecho de elegir para sí el mundo superior y dejarnos a nosotros el inferior. Por ello vamos a construir una torre, con un ídolo en su cúspide, que sostenga una espada como si quisiera una guerra contra Dios» (Gen. R. 38,7). Resulta casi indiferente en este contexto que el material de la leyenda de la construcción de la torre proceda en realidad de Babilonia, del Templo supremo, mítico-astral, de siete pisos; en la época del yahvista, alrededor del año 900, hacía tiempo que había quedado inacabado; un ejemplo pues del antiguo arquetipo, el contragolpe vengador de la *hibris*. Pero la «idea de Babel» como la llamó el joven Goethe ante la catedral de Estrasburgo, honrando a su constructor, se asocia precisamente, en cuanto querer hacer como Dios, al consejo de la serpiente del Paraíso, es decir, al querer hacerse, querer ser como Dios, y es rechazado, por tanto, teocráticamente con la confusión de lenguas, con la dispersión por toda la tierra. La Haggada encuadra también en un pasaje altamente subversivo la muerte de Moisés dentro del arquetipo de la construcción de la Torre, ciertamente en la afirmación de su ilegitimidad, pero declarada desde arriba. Este pasaje es muy distinto de aquél de 5 Mois 34, que pacientemente rompe la vida, la hace destruir; el hombre no ha comido en vano del árbol del conocimiento, aun cuando toda torre crece hacia la muerte, todavía ninguna lo hace hacia el cielo. En la narración-Haggada, Moisés se niega a morir, muestra a Yahvé su propia palabra: «En la Ley has escrito (5 Mois 24,15): Cada jornada le darás al pobre su jornal, antes que el sol se ponga, ¿por qué no me das Tú el salario de mi obra?». Yahvé le presenta a Moisés sus pecados, entre ellos la muerte del capataz egipcio, como si éste no hubiera sido el primer acto de la liberación de la salida de Egipto. Otra versión de esta otra cúspide de la Torre contra lo alto, donde no aparece el hombre, señala con franqueza que Moisés debía de morir para que no fuera tenido como igual a Dios. El ángel de la muerte de Yahvé sólo le habría dominado trabajosamente; el cielo, la tierra y las estrellas habrían comenzado a llorar después de la muerte de Moisés. Y Yahvé ha enterrado a Moisés con sus propias manos, sólo con el fin de que nadie peregrine a su tumba y venere a Moisés en vez de venerarle a él; sin embargo, después, todo el mundo se convierte en la tumba de Moisés. Ninguna leyenda ha denotado de forma más fiel que ésta el intercambio de la idea de Yahvé por la del hombre; un intercambio ya apuntado en el mito de la igualdad con Dios de la imagen del hombre. El Código Sacerdotal no ha eliminado este mito, que después ha fructificado en la categoría del Mesías como el segundo Dios, en la categoría del Hijo del hombre. Ciertamente con otra imagen de Yahvé que la obstructora, confusora de las lenguas, la que extingue los rostros: «Dejad de mentiros unos a otros, ya que os despojasteis del hombre que erais antes y de una manera de obrar y os vestisteis de ese hombre nuevo que por el conoci-

miento se va renovando según la imagen igual» (Col 3,9). Algo semejante, junto con lo pretendido en el fondo en el combate de Jacob, rige propiamente sólo en la realidad del éxodo, en la salida de sí mismo que ha experimentado la imagen terrible de Yahvé. El combate solo no hace bienaventurado, se debe tener también la ayuda de los signos mutantes que caminan con nosotros.

22. Brechas en la propia imagen teocrática de Yahvé; primera consideración acerca de la luz del éxodo (2 Mois 13, 21)

Pero lo que camina con nosotros debería también poderse presentar en sí mismo de manera diferente. Aunque sea sólo contra un Allá-Arriba frente al cual uno se comportaba anteriormente como el siervo escaldado frente a los señores de aquí. Se le hablaba conforme a lo que quería escuchar, se le sacrificaba como cumpliendo una orden para apaciguarlo. A los cazadores escondidos esto debería predisponerles favorablemente, precisamente a los escondidos, por ello doblemente inaprensibles, alejados; también a aquel que desencadenaba la peste y el hambre, aunque asimismo, si estaba satisfecho con el diezmo proporcionado, en este caso proveía graciosamente del pan para pobres. El sacrificio se da en todos los cultos, también fuera de la Biblia, pero en ésta aparece muy pronto y no sólo apaciguando, no sin dificultades, sobre todo en la *saga de Caín* (1 Mois 4). Referido –lo que ya es característico– a otro Dios que al habitual, que es presentado en contra de lo convenido. Y esto con una ruptura delatadora, sólo oculta a medias, en la imagen de aquel a quien se sacrifica. No se olvide: Cuando Caín ofrece frutos del campo, Abel sacrifica cruentamente las primicias de su rebaño embadurnadas con la propia grasa animal; y Yahvé sólo miró con beneplácito el sacrificio de Abel, sólo se gozaba en lo cruento. Pero en seguida se efectúa el cambio y es Caín el sanguinario, el primer asesino, y maldice a Caín el mismo Yahvé que más tarde cree a Abrahán capaz de cumplir el sacrificio de su hijo que le ha sido ordenado. Pero luego, nuevamente, como si no se tratara del mismo Dios, el antiguo y duro Yahvé, que golpea hasta la cuarta generación, no sólo dulcifica su maldición, sino que la suprime. Como si se procediera desde otro espacio, en lugar de la proscripción regia de los fuera de la ley se promulga todo lo contrario: «No, sino quien mate a Caín, debe sufrir venganza hasta siete veces»; y la llamada señal de Caín, contrariamente a la idea general, es una señal de protección («para que nadie lo mate»). Con ello todavía no se muestra con suficiencia ni abundantemente bendecida la semilla de aquel que fue presentado como el primer asesino del hermano y fue maldito por ello: De él procedía Yubalcaín, «el antepasado de los que tocan la cítara y la flauta»; procedía asimismo Tubalcaín, «forjador de herramientas de bronce y hierro». Incluso en el texto transmitido, tan orientado hacia el asesino de su hermano, existe una laguna reveladora, que ya había sido observada por los masoretas (1 Mois 4,8), en el

mismo versículo 8; esto es, la laguna de una omisión: «Entonces habló Caín con su hermano Abel.. (!). Y cuando estaban en el campo, Caín atacó a su hermano Abel y lo mató.» Quien sólo había ofrecido los frutos del campo y por ello había cosechado la ira de Yahvé que prefería beber sangre, este Caín con sus palabras omitidas no coincide en cuanto asesino con el primero; en cierto modo coincide en tan escasa medida como la distante semejanza que existe entre el Dios que le salva ulteriormente y el Dios maldiciente y bebedor de sangre; no puede pasarse por alto el cambio en la imagen de ambos. En el judaísmo posterior hubo una secta de cainitas que justamente en la omisión del versículo 8 creía olfatear el peligro; una secta que fuerza, invierte, sitúa a Abel en la injusticia. También procede de aquí la frase de los cainitas: «El Señor de este mundo se goza en la sangre», sin embargo otro habría sido ya presentado, se habría presentado como uno mejor, como aparece en el rechazo del sacrificio de Abrahán. Con lo cual nos encontramos al mismo tiempo en el espacio creciente, de ninguna manera imprevisto, de aquella concepción de Dios que ahora –ciertamente con recaídas– ya no devora a los hombres. Siempre se dan nuevas recaídas en el Moloch; desde el numen que ataca a Moisés y le quiere matar, porque no fluye la sangre de la circuncisión (2 Mois 4, 24-26) hasta el sacrificio humano aceptado hasta el fin, que en Pablo se llama Jesús. Sin embargo, el sacrificio rechazado de Isaac –una más clara retracción en sí mismo que la señal de Caín– no hay que situarlo en la lista cruenta. Esta comienza con la prueba despótica y caprichosa de querer probar al siervo Abrahán en su obediencia absolutamente perruna, en sus sentimientos humanos inmolados, no sólo en su inteligencia sacrificada. (Por tanto Kierkegaard encomia vanamente a este Abrahán que había sido propagado como ejemplo de la «conciencia bienaventurada», «hallarse siempre en injusticia ante Dios»). Ciertamente cuando Abrahán había superado la prueba que le había colocado ante un aspecto verdaderamente duro de Dios, entonces el Señor desistió, aquél tomó en lugar del hijo un cordero, con más razón inocente, indefenso desde otra consideración plenamente diferente. Sin embargo, prosigue después el pasaje que quiebra el Moloch y que en cierto modo es un pasaje alertador (1 Mois 22,14): «Abrahán llamó a aquel sitio Morija, donde el Señor *ve*». E incluso el sacrificio del cordero, prescindiendo totalmente del sacrificio humano, a pesar de su duradera existencia cultual, al menos en los Profetas, con su visión no pagana de Yahvé, no aparece ya como grato a Dios. Así en el más antiguo de los grandes Profetas, en Amós, se aclara la idea de Yahvé, lejos totalmente de los sacrificios y de la complacencia divina en ellos. Por otra parte, el numen que se menciona de nuevo, aunque todavía tiene que ser predispuesto a la benevolencia, no necesita ya de las primicias de Abel, en cierto modo tampoco de las del rebaño de Isaac, ni de su sangre ni de su grasa: «Detesto y rehuso vuestras fiestas, no me aplacan vuestras reuniones litúrgicas; por muchos holocaustos y ofrendas que me traigáis, no los aceptaré ni miraré vuestras víctimas cebadas» (Am 5,21-22). Nos hallamos muy lejos de las primicias y diezmos,

incluso de las matanzas de los prisioneros de guerra, que regularmente había que ofrecer a los ídolos de la tribu para mantener con humor satisfecho a los sobrehumanos, tan frecuentemente inhumanos. En la posibilidad de cambio del Señor divino de la tierra, que es también receptor de tributos, se muestra ya que existe una correspondencia entre la voluntad humana de cambio y el cambio profundo paralelo, la movilidad en la propia concepción que se tiene de Yahvé. Zeus se asienta de manera estable, incluso en la esfera, y esto a lo largo de toda la mitología griega; Parménides lo definió también como esfera, de una manera que hay que considerar secularizada en grado máximo. La antigua figura de Yahvé –a pesar de sus recaídas abundantes en variantes que son propias de los déspotas orientales y en formas que corresponden a una presión total ejercida permanentemente desde arriba como fuerza estático-vertical– ofrece, como no sucede con ningún otro Dios, espacio para el cambio, el acompañamiento, la peregrinación de la propia particularidad. Por último sucede esto mismo, en su modalidad más pronunciada, en el propio Moisés, según hay que recordar ahora con toda intención, ante él –por decirlo así– cuando a su visión del fuego le pregunta por su nombre. Y hay que notar que este Yahvé nunca se transformó en esta Biblia en el recuerdo de un Dios que tiene su trono en las tinieblas, que sólo es el antiguo, el Padre-Yo tirano de siempre y por eso ahora se ha extinguido. Sino que el monte Morija se doblegó, en donde por fin el demonio de los sacrificios *ve*, cuando Yahvé sitúa su idea (representación) en el futuro (*«Eh'je ascher eh'je*, yo seré el que seré», 2 Mois 3, 13, «liberándolo del peso de Egipto»); en la partida y en su dimensión de expectativas. Tal imagen (aun cuando mucho después, *nolens volens* fue proyectada en una partida real) crea ahora dificultades, incluso para el antiguo Señor del mundo que aparecía como autosatisfecho, y esto de una forma dualista mucho más pronunciada que lo que se daba con la señal de Caín, incluso con el sacrificio de Abrahán. También era ahora posible el éxodo que relega toda idea hasta ahora vigente de Yahvé, con este *futurum* como auténtico modo de ser de lo que era pensado como Dios y que resultaba mejor que toda anterior interpolación de la promesa a Abrahán. La Biblia del éxodo se hizo ahora posible, alejándose del Faraón y contra él; éste como el propio Yahvé sólo producía Egipto y no Canaán, no «creaba nuevo cielo y nueva tierra»; dicho brevemente: Lo rebelde, lo profético, lo mesiánico de una Biblia, que ya no es subterránea, se hace activo en el Morija de un *Eh'je ascher eh'je*, descubierto en la mitad del camino.

Todavía habría que esperar mucho más hasta que se tuviera confianza en tal avance. Habría aún que sentirse mucho más decepcionados y traicionados por el Señor hasta que los sacerdotes concedieran al Salvador pertenecer así al futuro. De esta forma *Eh'je ascher eh'je*, y un «hacia dónde» peregrino pertenecían no sólo al desierto, sino al tiempo. Ciertamente Yahvé era un nuevo Dios, también para los hijos de Israel, a pesar del pasaje interpolado (1 Mois 4,26), donde esta nominación aparece aislada tanto hacia atrás como hacia adelante: El Dios de los Patriarcas legenda

rios, de sus tribus beduinas, se llamaba *El*, también *Schaddai;* el Génesis empieza incluso con el plural *elohim*, que de ningún modo es henoteísta, mucho menos monoteísta. E incluso allí, donde ulteriormente Yahvé aparece junto con las antiguas imágenes de Dios, queda atestiguada, como lo demuestra la utilización de múltiples nombres, la específica inestabilidad de la idea israelita de Dios. El mismo Yahvé, el ahora único Dios absoluto, ciertamente celoso, que todavía se encuentra enteramente carente de propia trayectoria y de apertura futura con respecto a sí mismo, era originariamente el dios de la tribu de los quenitas que tenían sus pastos alrededor del Sínai. Yahvé (el que «mueve, sopla») coincidía aquí con el dios de la tempestad y del volcán del Sinaí, de aquel tiempo. Igualmente esta precipitación, imprevisibilidad, este *Tremendum* supremo con humo y truenos todavía sirve para describir al Señor que Moisés tomó de los quenitas después de la huída de Egipto, en cuya tribu había contraído matrimonio; al volcán del Sinaí pertenece también el Señor, el cual mucho tiempo después quería vivir «en las tinieblas», en el interior del Templo de Salomón (1 Re 8,12). Y esto con mayor razón en el propio sitio y lugar: «El monte Sinaí era todo una humareda, porque el Señor bajó a él con fuego, se alzaba el humo como de un horno, y toda la montaña temblaba» (2 Mois 19,18). Esto se halla, pues, todavía lejos de los espacios libres que debían mostrar como ejemplo a los hombres las particularidades de Dios. Y también lejano de aquel día que Moisés tenía precisamente ante sí en el *Eh'je ascher eh'je*, como *futurum* abierto de lo Ante-sí en la más propia idea de Dios, en donde no existe tampoco ninguna clase de monte natural arriba, en lo alto, ninguna constelación mítica astral de un Sobre-nosotros o de un cielo completo y desplegado. Y así se añade esto que es decisivo al borde tan de aquí, es decir, tan humano, del *Eh'je ascher eh'je*. Moisés evoca este símbolo que ha surgido como el característico de «la señal del camino para salir de la esclavitud», como la *bandera* y horizonte de las expectativas de la liberación. Históricamente, carece de ejemplos este cambio que ha sido hecho posible, de un ídolo (a la vez de la represión y del trueno) en una guía temporal y en un objetivo a lo lejos. Moisés ha logrado esto, pues en la concepción de Yahvé, todavía tan sombría y amenazante, había siempre espacio para las nubes en el día, las columnas de fuego en la noche, que de antemano atraían hacia *un éxodo en dirección a Canaán a través del desierto*. Y después, en el éxodo regional, desde el punto de vista valorativo ya no comparable, había lugar para la sublimación interpolada del Dios del sometimiento hecho ya el Dios del Libro de la Alianza, capaz de fundar una moral a pesar de los holocaustos, los sacrificios de acción de gracias y el puro culto: Los diez mandamientos hipostasían un «Médico de Israel», según se dijo más tarde, pero nunca más a un autócrata omnipotente, que puede pedir siempre lo contrario a su séquito de siervos. Por tanto podía decir el Profeta Amós, cuando proclamaba el éxodo que deja atrás al dios de los sacrificios y del culto: «que fluya como agua el derecho, y la justicia como arroyo permanente» (Am 5,24). Y también Isaías, cuando ya había acontecido tanto *kiddusch-haschem*, salvación

del nombre a partir del pneuma humano, podía decir acerca del antiguo señor sanguinario, del dios-volcán, también del Señor Sebaot que era «El santo de Israel». Gracias a la rebelión, y a la introducción incipiente de lo humano en la hipostasis divina de la Biblia, esto podía sonar ya de forma distinta a la formulación griega, que de ninguna manera le era coincidente: «Zeus se muestra como castigador de todo el que se comporta con demasiado ruido y con fuerza, y juzga con rigor» (Esquilo, *Los persas*, v.v. 828 s.). Aparece, por el contrario, como muy extraño un Dios que viene, un mar de justicia, como dice Isaías de forma muy utópica, que en ningún caso se refiere a lo que está presente; y sólo a este Dios es a quien debe pertenecer ahora la verdadera alabanza. Es todavía muy frecuente el antiguo y total servicio cortesano y aquella antigua teocracia, objeto de fe y cuya tarea consistía en amedrentar; y perdura aún la Majestad que aplasta, frecuentemente en los Salmos e incluso en los Profetas. Sin embargo, ya no se podía hacer retroceder la luz de un éxodo que deja atrás al Faraón y al Egipto obra de su mano; por tanto debía retroceder progresivamente la imagen del creador del mundo –y no sólo la del Señor del mundo– ante el numen del fin y ante su morada no permanente. Esto tanto más, cuanto más se configuraba con rasgos egipcios la tierra prometida, después de pasado el desierto. Cuanto más defraudaba la Canaán *existente*, conforme a un Dios, que todavía no es, que ante todo se promete a sí mismo, y en el mejor de los casos, si mantiene su palabra, ésta carece de significado en relación al futuro.

23. Nazarenos y profetas. El éxodo de Yahvé hacia una providencia ética y universal

El pueblo se encontraba ahora en acción remolcando ladrillos. Pero tampoco ha regustado leche y miel en la tierra prometida por la que tan arduamente se combatió. No se extinguió el hambre, sino que aumentó; los campos fecundos tuvieron que ser conquistados con gran esfuerzo después que finalmente se había llegado a ellos tras grandes penalidades. Constantemente irrumpían nuevos enemigos; sólo aunando la paleta y la espada se pudo construir la casa. Y cuando la vida se hizo más segura, tampoco cesó la presión ejercida sobre el pueblo. Sólo habían cambiado de nombre los alcaides egipcios; ahora se instalaban en las mismas ciudades israelitas, y sobre los bienes conquistados. Así se llegó a la decepción del pueblo, ahora bajo su propia y nueva clase superior; la misma existencia se hizo más difícil que en el tiempo del nomadismo en el desierto y en Egipto. Con la entrada de los beduinos israelitas en la nueva estratificación que se había efectuado en Canaán con respecto a la pobreza y a la riqueza se perdió también la sencilla vida de la tribu más antigua, que en parte correspondía a un comunismo de tipo primitivo. La riqueza de los pocos –como en todas partes y en todos tiempos– produjo aquí la miseria de los muchos; desapareció la propiedad común, en su lugar apareció la

propiedad privada y con ella la diferencia bien conocida entre amo y esclavo. Los deudores fueron vendidos como esclavos por los acreedores; los cereales fueron exportados por sus propietarios a altos precios fuera del país, produciendo en el interior una crisis de penuria. El *Libro de los Jueces* oculta diversamente esto, mediante su época de los héroes, pero los dos *Libros de los Reyes* están repletos de noticias del hambre y también de su contrario, que también se halla relacionado con ella: «Hubo una gran carestía en Samaria» (1 Re 18,2) y también: «Salomón consiguió que en Jerusalén la plata fuera tan corriente como las piedras» (1 Re 10,27). No desaparecieron totalmente ni la misma familia patriarcal ni una cierta comuna local, limitada, con vínculos de vecindad; sin embargo se acabó la unidad de la tribu con su fundamento, la propiedad común. A la vez se mutaba la idea de Yahvé: Se le mantuvo en cuanto victorioso en su enfrentamiento con el Baal sometido de los señores anteriores, pero con los nuevos perdía su rostro beduíno, incluso el verdaderamente mosaico, en cuanto que éste correspondía al libertador de la esclavitud. Matrimonios y comercio de los señores con los cananeos trajeron contactos con sus dioses, los *baalim* locales. Más decisivo fue que los *baalim* dominaban las campiñas y los viñedos en cuanto dioses locales de la fecundidad; por el contrario, Yahvé era extraño en Canaán, no le pertenecían ni la vid ni la higuera, ni el patio ni la casa. Era en definitiva un Dios de la peregrinación de los pueblos a unos prados imaginarios y paradisíacos, no era un Dios de los terratenientes para cuyos territorios no era competente su bendición. Desde aquí es donde se debe entender la «idolatría» permanente, condicionada económicamente y por ello también mágico-religiosamente. A Baal, no a Yahvé, es a quien había que solicitar la bendición de la gleba. A aquél pertenecían desde antiguo las primicias de la cosecha, y también desde antiguo le estaban dedicadas las fiestas de la recolección de Canaán junto con los «cuernos en el altar», con los que también estaban ornamentados los templos de Yahvé (Am 3,44). Que, a pesar de todo, Yahvé se mantuviera, que ante él se derribaran los templos de *Baal, Sikem* y *Bet-El,* que apareciera el rendimiento del suelo como «plantas de Yahvé» y que la fiesta de la recolección de Baal pudiera transformarse en Pascua, Fiesta de los tabernáculos y similares, esta tenacidad se la tiene que agradecer Yahvé únicamente al recuerdo en la victoria que aparecía como acaecida con él y con él continuamente vinculada. Él no era un dios de los campos, pero sí el dios del rayo, que permanecía autoritativamente presente en Canaán en lo alto del cielo, por encima de todos los *baalim* y reyes. Aparece en el Canto de Débora, de hecho muy antiguo, todavía como el fuerte y duro; por su medio los desfavorecidos dominaban sobre los poderosos, «Dios ha elegido a uno nuevo» (Jue 5,8). Y sin embargo, progresivamente, Yahvé era culpado entre el pueblo, porque si no la victoria, sí hacía perder sus frutos; la primera duda se hizo audible, también con respecto al Dios de los Padres, en lo que se refiere a su variabilidad. Jeremías (15,8) hace así perceptible muchas cosas anteriores, cuando alza la queja a Yahvé de que «Te me has vuelto arroyo en-

gañoso, de agua inconstante». Mientras tanto aparecieron los oponentes, nómadas a medias, pero ciertamente con tradiciones de la época de los beduinos, que se situaban en contra, tanto de la separación de clases como de un Baal-Yahvé. Eran los *nazarenos* y no predicaban nada de menor calibre que una nueva imagen religiosa desiderativa (bajo la máscara de la antigua): La vuelta a la vida *común y sencilla*, Yahvé como *Dios de los pobres*. Los nazarenos tenían vínculos con los quenitas y recabitas, la tribu en la que Moisés había contraído matrimonio y una parte de la cual había marchado con Israel hacia Canaán (Jue 4,11). Los recabitas habían permanecido nómadas, poseían la propiedad en común, no había entre ellos ni amos ni esclavos; no fueron seducidos ni por la cultura agrícola ni por los dioses de Canaán, permanecieron fieles al culto de su antiguo Yahvé, heredado de la época del Sinaí. Repudiaban el vino (el Islam ha mantenido y bendecido esta costumbre beduina) y todavía en la época de Jeremías conservaba valor no sólo esta continencia, sino también el nomadismo de los recabitas como algo particularmente grato a Yahvé (Jr 35,5-10; 18 s.). Y precisamente los recabitas, estos enemigos de la Tel Aviv de entonces, la Capua de entonces, eran discípulos según la estirpe de los nazarenos o nazaritas (*nasir*, el elegido), una secta, para no decir una institución, que quizás no sin razón fue relacionada con Moisés (4 Mois 6,2-5). A la abstinencia se añadía que los nazarenos no permitían que ninguna tijera tocara su cabello; para los nazarenos en su pelo –como recuerda el mito de Sansón (Jue 16,19)– radicaba la fuerza mágica que aniquilaba, sin que admitiera ser domesticada. Pocas instituciones de la época primitiva se han mantenido tan regulamente a través de toda la Biblia como los nazarenos, con su caracter ascético –«anticananeo», provocativo–. Sansón, Samuel, Elías eran nazarenos (Jue 13,5; 1 Sm 1,11; 2 Re 1,8), pero también Juan el Bautista, esa adusta figura del desierto. «Iba vestido de pelo de camello, con una correa de cuero a la cintura, y comía saltamontes y miel silvestre» (Mc 1,6); a su madre le había sido anunciado: «va a ser grande a los ojos del Señor: –no beberá vino ni licor» (Lc 1,15). También recorre la Biblia el anuncio de un nazareno ya antes de su nacimiento, se anuncia regularmente para nazarenos como Sansón (Jue 13,14), Samuel (1 Sm 1,11), Juan el Bautista (Lc 1,13); y en todos estos anuncios ningún rico llegó al Reino de los cielos. No son tan seguras las relaciones entre los nazarenos como grupo con otras sectas del último judaísmo de caracter anti-Mamón, con los esenios y los ebonitas (*ebionim*, los pobres); sólo está comprobada una cosa: El primitivo comunismo cristiano del amor no brotó del «Libro de los *Reyes*». Debía más bien apoyarse en una tradición de Israel, que llega hasta los quenitas, y sobre el recuerdo de la propiedad común de los nómadas, conservada por los nazarenos, más aún en la comuna primitiva prenómada. El nazareno aparecía como el hombre natural, el «provo» que se convertía en ambulante en cuanto se rozaba con figuras igualmente extrañas, *de otra fila:* con los derviches israelitas a los que la Biblia ya llama profetas (*nebiim*). Ciertamente éstos tienen poco en común con los posteriores Profetas israelitas. Amós rechaza con sobrie-

dad irónica cualquier confusión con ellos (Am 7,14); los Profetas posteriores se sienten como enviados, no como poseídos. En sí mismos eran también los nazarenos extraños a los chamanes de Yahvé; pues estos personajes espumajeantes procedían del bando opuesto, del lado orgiástico del culto a Baal. Como los profetas de Baal, practicaban la dislocación de los miembros, la automutilación cruenta (1 Re 18,26 y 28), que para Elías se asemejaban a partos ridículos; se aturdían con música orgiástica, se sumergían grupalmente en frenesí profético (1 Sm 10,5). Cierto que algunas de estas figuras despreciadas no arrojaban su espuma para Baal, sino para Yahvé; a modo de excepción una institución de Baal no actuaba así en favor de los altares de los señores, tampoco para los nuevos Ajab y Jezabel. Ultimamente se asoció el nomadismo a medias de los nazarenos con algún bohemio mágico: Samuel ya es mencionado como Prior del grupo de Profetas (1 Sm 19,20); es seguro que les presidía Elías y su discípulo Eliseo. Así, a pesar de todo, tuvo lugar finalmente la lógica asociación de los nazarenos con la profecía auténtica a causa de la transformación de los poseídos –simplemente arcaicos– en oyentes, jueces y esperanzados; esto es, la asociación de los *predicadores sociales* con la *voluntad de un nuevo Yahvé y su día:* Samuel, alrededor de 1050, nombraba reyes en la época de la preocupación por los filisteos y no actuaba aún en el ámbito de la política interior, pero Elías, aproximadamente en el 850, amenazaba al rey Ajab y Jezabel, la tiria; por su parte Eliseo aniquilaba toda la dinastía. Así, pues, la experiencia que Canaán no era Canaán; habría que explicarla en razón del *abandono por parte de Israel del Yahvé del desierto.* Este continuaba siendo el Dios del éxodo, aun cuando retrotraído a la sencilla comunidad de la época nómada. El influjo nazareno, el recuerdo preagrario, de comunismo primitivo, se daba incluso en el establecimiento del año festivo y jubilar (3 Mois 25, 5-17, 23-54); aunque aquí no revolucionariamente, sino sólo reformando parcialmente. Como exigencia del gozo común, de la tranquilidad del trabajo y de la tierra, de la relativización de la propiedad privada, esto celebrado cada siete y cada cincuenta años. Yahvé en este estadio mantiene la antigua imagen de un Dios de la tribu, con una providencia ética y universal, providencia como la entendida por los Profetas. Sin embargo Yahvé, en la predicación de los nazarenos, rechaza la sociedad de clases de Israel, únicamente se le adjudica la época de la tribu, sin ricos ni pobres, que fue liquidada vergonzosamente. De esta forma Yahvé parecía quedar a la vez descargado del reproche de no haber cumplido su promesa en Canaán: sólo se habían convertido en infieles los nuevos devotos de Mamón, los que practicaban la usura con el pueblo, no Dios.

Pero permanecía la duda, la moral de los Patriarcas no era capaz de desecharla. La situación empeoraba constantemente, al hambre se sumaba el peligro de morir a manos de inmensos enemigos. Y esto de otra mane-

ra muy diferente que lo acontecido con reyezuelos con los que se había combatido durante la conquista y aún bajo el mando de Saúl. ¿Qué era Goliat en comparación con los carros de combate asirios o el esplendor salomónico con los más de mil años de miedo que le siguieron? Los nuevos Profetas, desde Amós, combatieron, por tanto, además de la riqueza, la implicación de su Estado en el comercio mundial. Con ello creían salvar al país de los grandes poderes del Nilo y del Eúfrates, en cierto modo haciéndolo invisible a sus ojos. Esta voluntad fundamental, democrática y pacifista, estaba emparentada con la de los nazarenos, en parte por un odio semejante hacia el esplendor señorial de los cananeos, y se veía precedida por la predicación moral de los Profetas que la cimentaba política y económicamente. El Estado interpuesto de Palestina debía permanecer neutral entre los rivales, Egipto y Asiria, a la manera de un país que en la mano de Dios espera en actitud discreta. Por tanto, existía mayor razón para evitar toda aproximación interior y exterior a la estructura de las grandes potencias, con su economía de dinero, latifundios y lujo. Pero ahora se añade la poderosa predicación *moral y social*, que supera ampliamente la pretensión de disminuir la antigua fanfarronería. Emana como la voluntad de Yahvé, pensado de la forma más humana a partir de Amós hasta Isaías y que va todavía más allá: «Aprended a obrar bien; buscad el derecho, enderezad al oprimido; defended al huérfano, proteged a la viuda» (Is 1,17). Causan horror a Yahvé los explotadores y los que especulan con los bienes de los agricultores: «Esperé de ellos derecho, y ahí tenéis: asesinatos; esperé justicia, y ahí tenéis: lamentos. ¡Ay de los que añaden casas a casas y juntan campos con campos, hasta no dejar sitio, y vivir ellos solos en medio del país!» (Is 5,7 y ss.). Todo esto es herencia de los nazarenos, como también se muestra lo mismo en la predilección por la época de los Profetas, por la época de los beduinos, como la época de la infancia, también, como dice Oseas, el tiempo de la boda de Israel con Yahvé. La propiedad privada ya no es combatida como en tiempos de los nazarenos; todo hombre debe poderse sentar junto a su vid y bajo su higuera; y esto con la intención de que jamás haya esclavos ni asfixiados antes de que llegue el alba. «Tomaré cuenta al orbe de su maldad, a los perversos de su crimen. Terminaré con la soberbia de los insolentes, el orgullo de los tiranos lo humillaré. Haré a los hombres más caros que el oro; a los mortales de más valor que el metal de Ofir» (Is 13,115). El Dios que quiere esto no es ciertamente el mismo al que se dedicaban y dedican las iglesias en las distintas Fiths Avenues del mundo; tampoco es opio del pueblo si se considera el juramento de Thomas Münzer. «Así dice el Señor: Si le quitan a un soldado el prisionero y se le escapa la presa al vencedor, yo mismo defenderé tu causa, yo mismo salvaré tus hijos. Haré a tus opresores comerse su propia carne, se embriagarán de su sangre como de vino; y sabrá todo el mundo que yo soy el Señor, tu salvador, y que tu redentor es el héroe de Jacob» (Is 49, 25 s.). Este es el contenido moral y social de los Profetas; finalmente se convirtió en algo explosivo gracias a la subversiva predicación social-apocalíptica. Esta aparece externamente

como utilizando la vinculación primitiva culpa-expiación. A los talentos perversos les corresponde después la pena o el pedagógico camino de penitencia; el justo avanza en la luz, sin castigo; todos alcanzan su salario bien dosificado, también en Canaán, aquí más precisamente. Pero la predicación no se detiene en este automatismo de la justicia, aparentemente intachable con respecto a lo de arriba, aunque es innegable que la predicación comienza por ahí, y la *fórmula de intercambio culpa-expiación* es recordada por los Profetas como la última vigente. Recordada, por tanto, y luego –con una interrupción provisional de lo subversivo– como el pago sustitutivo desde arriba. Esto, si olvidamos a los Profetas, descarga la responsabilidad que pueda tener Yahvé en la infelicidad de Canaán; así, mucho más tarde, los amigos pastorales de Job, los rectos, utilizan precisamente este motivo mecánico. Gedeón había ya hecho bien la pregunta a los comienzos, con ocasión de la desgracia bélica; cuestión que con mayor razón se presentó a los Profetas y que más tarde culminará en Job: «Si el Señor está con nosotros, ¿por qué nos ha venido encima todo esto? ¿Dónde han quedado aquellos prodigios que nos contaban nuestros padres: "De Egipto nos sacó el Señor..."?» (Jue 6,13). A esta pregunta, Jeremías –dentro todavía de la relación equivalente culpa-expiación– daba la respuesta que se hizo ortodoxa, aunque no en exclusiva: «Sacaste de Egipto a tu pueblo, Israel. [...] Les diste esta tierra, que habías jurado a sus padres darles, tierra que mana leche y miel, y entraron a poseerla. Pero ellos no te obedecieron, no procedieron según tu Ley, no hicieron lo que les habías mandado hacer; por eso les enviaste todas estas desgracias» (Jer 32, 21-23). Esto es ciertamente sólo apología de Yahvé, porque se quiere disculpar a Dios, mientras se inculpa a los hombres y se considera a éstos inmaduros, a pesar del reconocimiento de su libertad para hacer el mal. Sin embargo, la predicación de culpa-expiación conforma sólo un impulso primero en la predicación moral-apocalíptica, pues ya era concomitante la decisión de Dios, aparentemente inescrutable, de una expiación sin verdadera culpa –mentalidad totalmente ajena a los Profetas–. Aun cuando es el propio Profeta quien introduce la idea totalmente opuesta del *deus absconditus*, cuyo peligroso malentendido en dirección a un Dios Señor no quedaba bloqueado, sino que incluso se hacía decir a Yahvé: «Mis pensamientos no son vuestros pensamientos, y vuestros caminos no son mis caminos» (Is 55,8). Lo realmente *específico de los Profetas* se daba, por el contrario, en *la cooperación no solicitada de la moralidad libre en lo que concierne al destino hasta el final, particularmente hasta el final.* Esta cooperación ciertamente significa una nueva dirección, marca la diferencia entre el Profeta Jonás en su logro de evitar la destrucción de Nínive, gracias a su actuación (aunque él no lo supiera) y la «profetisa» griega Casandra, que vaticinaba la maldición de los atridas, pero que mediante sus anuncios no podía obtener ningún cambio efectivo (Cf. *Das Prizip Hoffnung*, p. 1514). La primera es ante todo una *predicación moral de oposición* en lo que concierne a su *novum* bíblico, que en este caso llega hasta la exhortación: «Haced penitencia, pues el Reino de los cielos está cerca» y también, casi mágicamen-

te: «Arrepentíos y convertíos para que se borren vuestros pecados; a ver si el Señor manda los tiempos del consuelo» (Hch 3,19 s.). Los Profetas enseñaban una libertad de elección adulta, que se extendía más allá de la determinación, enseñaban el poder de la decisión humana. Por tanto, los Profetas en su totalidad no hablan categóricamente del futuro, como si estuviera decidido, sino que lo hacen hipotéticamente como alterable, alternativo. Así, pues, hay un largo hiato entre Casandra o también entre Tiresias, el visionario contemplativo, e Isaías; esto diferencia también a Israel de las manifestaciones de los augures, siempre pasivas, características del resto de los pueblos que creen en la profecía. El hombre tiene por lo menos la elección de su destino, y el fundamento para ello debería ser una concepción de Dios no hominizada, pero progresivamente humanizada, que se anuncia en todos los hombres de buena voluntad, mucho más allá que sólo en Canaán. Deja de ser un dios local, que prescinde también del culto vigente hasta entonces, tomado de los santuarios de Baal. El servicio a Yahvé que se configura en el orden moral se traslada en los Profetas desde el ritual a lo inteligible, de la simple ceremonia alrededor del altar local del incienso a la creencia en un Canaán no entregado, sino que nos aparece todavía como propuesto en todo lugar. Aún está en vigor una elección de Israel, pero su salida de Egipto nos es ahora ampliada: «¿No sois para mí como etíopes, israelitas? –oráculo del Señor–. Si saqué a Israel de Egipto, saqué a los filisteos de Creta y a los sirios de Quir» (Am 9,7). Y esta bendición así concedida según todos los Profetas, sería también general; en Isaías los recuerdos del Sinaí son traducidos a un universal Monte Sión: «Creará el Señor en el templo del Monte Sión y en su asamblea una nube de día, un humo brillante, un fuego llameante de noche. Baldaquino y tabernáculo cubrirán su gloria» (Is 4,5). Así finaliza la salida del nuevo Yahvé del Canaán alcanzado –por muchos sentidos particular– hacia un mundo humano y común; *Yahvé se convierte en un punto numinoso de unidad para los justos de todos los pueblos.* Esta traslación de Canaán a lo escatológico, esta posible salida de lo prometido por Yahvé, incluso de sí mismo hacia un espacio todavía permanentemente futuro, es obra de los Profetas, que comienzan con Amós y que no terminan con Daniel. La intención-comienzo, simplemente apologética, que consiste en considerar conjuntamente a Yahvé y la catástrofe en Canaán, con todo, fue extraordinariamente superada. En el Dios de la liberación surge un Dios pleno de la moralidad, un Dios ideal cuyas propiedades deberán ahora convertirse en un ejemplo real para los hombres. Aquí comienza a emigrar la imagen de Yahvé, incluso dejando atrás toda la obra de los seis días del mundo, que aparentemente era tan excelente. Asimismo significativamente apenas se menciona en los Profetas la obra lograda con dificultad por un Dios creador, sino «mirad que realizo algo nuevo; ya está brotando ¿no lo notáis? Abriré un camino por el desierto, ríos en el yermo» (Is 43,19). Este último *creator spiritus* (¿es todavía Yahvé?) se traslada en el Trito-Isaías hacia un séptimo día creador, más auténtico, todavía nunca acontecido: «Mirad yo voy a crear un cielo nuevo y una tierra nue-

va: de lo pasado no habrá recuerdo ni vendrá pensamiento» (Is 65,17). La salida de Egipto, la entrada en Canaán se repiten así en un nivel apocalíptico definitivo –con falsos consuelos, pero también con una revolución de palacio acerca de la imagen misma de Dios–. Ahora la moralidad suministraba a los hombres una medida peligrosa para medir los caminos de Dios, que les habían sido enseñados como sinónimos de justicia; y ahora ya no bastaba la última *irratio regis*. Yahvé como síntesis suprema de la razón moral, esto es conforme al Dios del éxodo, la *segunda imagen gigantesca y desiderativa* en la Teología; el mismo ateísmo no la ha suprimido totalmente, pues ésta en cualquier caso pasa inmediatamente del ser al ideal. El Paraíso del futuro que Isaías anuncia de su Dios: «No juzgará por apariencias ni sentenciará sólo de oídas; juzgará a los pobres con justicia, con rectitud a los desamparados» (Is 11,3-4). Este Paraíso del futuro que hará a los hombres adultos no será nunca más el jardín de las fieras, con su inocencia hueca y su ignorancia. Ahora la justicia deja de ser sólo una tal procedente de arriba, una mecánica de intercambio que aparente y exactamente satisface la culpa con su expiación, la rectitud con su recompensa; esto era lo que se afirmaba todavía en el impulso iniciador y apologético de la predicación de los Profetas y como la presentaba su pasado. Pero no se llegó a estilizar el *fatum* como tribunal de la justicia divina; el mundo presente, colmado de padecimientos injustos, contradecía incesantemente este propósito. Y si a pesar de todo se insistía en el contexto culpa-expiación como equivalente, entonces se trasformaba la justicia de apología de Yahvé en un arma contra él. Precisamente la equivalencia de lo enviado desde arriba, aquí a los pecadores, allí a los autojustificados, frecuentemente aparecía denunciándose como falsa y una compensación en el más allá que asustara, resultando incómoda al perverso, al que las cosas le iban bien, y consolara confortando al miserable que es bueno, no era una oferta que se diera todavía, con anterioridad a Daniel, en el antiguo Israel. Por tanto Job, probado, examinando su conciencia, se enfrenta con toda energía contra su suerte que ha sido causada por Dios, y que no parece regirse por ninguna equidad. Sin embargo, nuevamente ello no sucede sin la previa continuación del éxodo, es decir, de una nueva providencia en los Profetas.

Complemento 1: Poderse probar como adulto

Llegó demasiado tarde el hecho de resolver algo por sí mismo. La gente inmadura actúa rectamente cuando se le manda algo que debe ser cumplido. Pues si se actúa en contra de la norma, esto atrae un castigo al sujeto; una obediencia sin condiciones con respecto a lo mandado aporta la recompensa o al menos protege ante el mal del castigo. Donde nadie habla, a excepción del Señor, del Padre-Yo que ha sido antepuesto, allí no son necesarias ni la sensibilidad propia con respecto al bien, ni la comprensión del bien; y tampoco son exigidas. Que el Señor cree tam-

bién «un corazón puro», esto es un ruego ulterior, que nadie puede ciertamente cumplir por sí mismo, pero que sólo para poder ser pedido presupone ya un movimiento interior de arrepentimiento, conversión. Esto es perceptible en los Profetas, donde interpela audiblemente a la conciencia, también a causa de la conmoción que produce en nosotros, no sólo en cuanto un mandato percibido como mandato. Aunque aquí todavía no ha desaparecido enteramente el camino de penitencia, que es coaccionado desde fuera y desde arriba; y no ha desaparecido porque los grandes señores, contra los que en un primer momento se vuelve Amós, no tocan con ninguna otra batería que no sea la suya propia. Pero el camino de penitencia en los Profetas no sólo le corresponde a su Dios como un medio de revelación; con frecuencia Yahvé castiga aquí a los adultos, utilizando un método de no manifestarse, es decir, de apartarse. Así, simultáneamente el impulso malo se hallaba a solas consigo y de esta forma podía contemplar lo que era capaz de emprender, en cierto modo se convertía en algo tan responsable como lo era el impulso bueno. Y al impulso bueno le fue aconsejado en el ámbito político que se «mantuviera tranquilo» (Is 7,4); sin embargo, normalmente se aprecia una gran excitación, que va de Amós a Isaías, en contra del mal espíritu, ante todo frente a la hipocresía. En contra de una sumisión que sólo se da de labios afuera, «el corazón de piedra en la carne» (Ez 11,19), que simultáneamente lloriquea oraciones y comete crímenes, pero nunca hace realidad el arrepentimiento interior, la conversión y sus frutos. Proféticamente se pone de manifiesto el arrepentimiento que mira tanto atrás como adelante, una fuerza puramente humana, que crece a partir de la convicción y se renueva no por mandato o ritualmente. Así no siempre se sabe aquí si el Dios constantemente citado llama a la conversión, el que está demasiado ocupado con su ira, o quien lo hace es el hombre por medio de los Profetas, que hablan a sus iguales con esta conciencia «elevada». Esto se encuentra todavía encubierto; pero la llamada a la conversión actúa aquí también de forma audible, y también desde el interior, es decir, de abajo a arriba. Por tanto tenía algo que también concernía e interpelaba a aquellos que de ninguna manera vivían bajo el vengativo Dios judío. Aunque sus videntes no llegaron hasta el punto de percibir que junto con el hombre se reblandecía también lo inmediato venidero.

Complemento 2: Profecía que soporta y profecía activa (Casandra, Isaías, la prueba de Jonás); buena voluntad y la tierra del deseo: contra el destino

Cuando se prevé lo malo, esto no es sólo temido. Levanta también una acusación, como si la desgracia no sólo estuviera a punto de llegar, sino que ya fuera inevitable. Pero, por otra parte, una voluntad en absoluto sobreentendida no dimite totalmente ante lo que llega, aun cuando pa-

rezca que sobremundanamente es fatal. Lo último, el destino, como algo disparado sobre nosotros, enviado, se creía hasta hace pocos siglos que procedía casi exclusivamente como un rayo caído de arriba. Esta era la forma como se comportaban también sus videntes acreditados, o los Profetas, que en cuanto llamados el segundo rostro, también sin estar poseídos, no sólo existen en la Biblia. Pero ahora es también significativo lo siguiente: Los Profetas de estilo pagano y antiguo que sólo anuncian y no interpelan y los profetas bíblicos se comportan en su navegación de manera distinta en lo que se refiere al avance de la fatalidad. Esto también es así en razón de la invocación bíblica a una conversión de carácter moral que tiene un supuesto influjo sobre la fatalidad. Asimismo la actitud de la griega Casandra era sólo la de la simple queja pasiva, a diferencia de la predicación tronante de los Profetas israelitas. Lo que Casandra anunciaba: La caída de Troya, el destino de la casa de los atridas, la «necesidad» inevitable no clamaba a nadie para «cambiar la necesidad» y menos que a nadie a la propia Casandra; así ella finalizaba con las palabras: «Basta de vida». Pues todo es ineludible, como sucede frente al oráculo que anuncia el desastre, esto es también del estilo de Casandra, aunque con otra forma, *ex institutione.* Y no sólo se puede ver en el Apolo que mira a lo lejos en lo que a sí se refiere, sino también en Atropos, la Parca de lo que en sí es ineludible; si se intenta evitar lo ineludible, precisamente la misma voluntad de evitarlo es quien lo produce; este es el caso de Edipo, un caso totalmente impensable en la perspectiva bíblica. Los Profetas bíblicos se sienten llamados y enviados a una predicación que cambia lo que era carencia; una predicación que en su realidad pretende el propio y poderoso cambio del destino; en donde el carisma moral es el primer derecho de la profecía. Casandra, por el contrario, en lo que se refiere a sus dotes, se siente más golpeada que honrada, incluso el vidente Tiresias, que no aparece sólo como profeta de calamidades, según la antigua leyenda de su vocación, no presupone ningún carisma que le honre: Recibió el don de la profecía por parte de Afrodita como reparación de que ésta le había dejado ciego cuando aquél la acechaba en el baño; Isaías actuaba conforme a la otra escuela de profetas, exactamente conforme a la escuela del máximo compromiso en la visión del futuro, con un rechazo moral, de ninguna manera era un simple receptor de noticias que procedieran de arriba. Es evidente que con tal teoría pura de un portavoz (aunque ésta se encuentre en mínimo grado en Maimónides, en mayor grado como «inspiración» en Tomás) se eliminaría en la profecía bíblica la imponente naturaleza del hombre y ante todo el furor supremo y alarmado de Moisés, que no sería posible si se tratara de un mero secretario de Yahvé, que únicamente hace partícipe de las órdenes de aquél. *Item,* los videntes hebreos no proporcionaban, como hacían los otros, vaticinios sobre el destino, sino, sobre todo, indicaciones a fin de evitar el destino. Y además ellos ejercían su actividad en cuanto que añadían la esperanza de los Profetas a la ira que los Profetas mostraron a la vista del becerro de oro. Un efecto anti-Casandra, que incluso en Jeremías, y precisamente en éste,

hace irradiar una paz apocalíptica y un brillo tras la conversión, casi con más fuerza que la que se puede apreciar en los Profetas, afectados por una irritación menor. Y esto incluso a pesar de, o quizás en razón de, un error subyacente acerca de la justicia de Dios, que recuerda casi la queja de Job: «Y dio muerte, enemistado, a la flor de la juventud, y en las tiendas de Sión derramó como fuego su furor. El Señor se portó como enemigo» (Lam 2,4 s.). La amenaza mortal contra Israel en la propia tierra de Yahvé en la época de Jeremías se había convertido casi en una muestra de tantos pronósticos ulteriores. Y sin embargo aquel posible éxodo, proyectado entera y exactamente hacia el futuro, contiene una absoluta esperanza activadora, que de ninguna forma es conocida por el elemento casándrico, ni por lo negativo que haya sido en sí objetivado. Pero asimismo, siempre, todo anuncio del cambio se produce según fórmulas hipotéticas, esto es, bajo el presupuesto de la propia conversión, con la premisa de la propia decisión y por su medio aparece la alternativa; así en Amós hasta Daniel, el último Profeta. Fue el último, porque como dice también Maimónides, la profecía se apaga en tiempos en los que sólo existe un abatimiento letal y la desesperanza en época de exilio acaba con ella (Maimónides, *Der Führer der Verirrten [Guía de perplejos]*, ed. Meiner, II, p. 246). Pero es decisivo, también en las épocas de esplendor de los Profetas, que su visión no sea contemplativa y de esta forma toda profecía del destino futuro, en el que tanto lo malo como lo bueno todavía no ha sido configurado, sea algo más que profetizar. Pues el destino en cuanto puede ser cambiado y convertido en *anti-destino* configura últimamente la tierra deseada y querida por la profecía bíblica. Ciertamente no se encuentra carente de relación con el antiquísimo –aunque interpolado– «reblandecimiento» de Yahvé y a la vez del destino sentenciado por él, que era ante todo un destino riguroso, declarado a la manera judicial. Es posible ver esto en la historia de Sodoma y Gomorra, que contiene en germen la caída de Jerusalén, permanentemente amenazada, y también está allí en germen la posibilidad del cambio de la sentencia, cuando la existencia de sólo diez justos sería suficiente para derogarla. También la salvación de Noé, como el único justo, de alguna manera es referible a esta concepción, aunque en este caso Yahvé excluye del diluvio al justo único, sin que preceda una coversión que es innecesaria y sin que medie la súplica humana. En cualquier caso, una Casandra no-pasiva, no-alternativa, apenas habría podido referirse a tales precedentes en la mitología griega (como podían hacer Isaías en 54,9 *ad* salvación de Noé, Amós 4,11 *ad* Sodoma y Gomorra). Y no podía referirse porque la Moira griega o el poder originario de la necesidad, que regía sobre el propio Zeus, le eran inaccesibles tanto a éste como con mayor razón al hombre. Mientras que Yahvé a causa de su dominio exclusivo y también en razón de su «justicia» que sólo era mensurable consigo misma, ya en relación a su providencia premosaica, sólo puede ser interpelable responsablemente, esto es moralmente, *malgré lui*, en la Alianza.

Complemento 3: ¿Por qué el Profeta podía permanentemente ser escuchado como nuevo Moisés?

Frecuentemente se abre e irrumpe también aquí lo que desde antiguo había ya chocado por sus palabras. Amós era un hombre audaz, que se irritaba por las tropelías de los ricos de una forma que no lo había hecho nadie antes que él: pero este primer Profeta, al igual que Daniel, posee una herencia. Así (Amos 2,5-7): «Enviaré fuego a Judá, que devorará los palacios de Jerusalén [...] porque venden al inocente por dinero y al pobre por un par de sandalias: revuelcan en el polvo al desvalido y tuercen el proceso del indigente»: jamás se había abierto antes una espita tan roja. Y más tarde encontramos en Daniel incluso el cambio del mundo sin Yahvé, con un nuevo Regente (7,13-14): «seguí mirando, y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo una figura humana, que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán. Su dominio es eterno y no pasa, su reino no tendrá fin». Este texto, lleno de secretos acerca del Hijo del hombre redentor, se halla casi totalmente aislado con respecto al pasado, incluso en los Profetas aparece indicativamente sólo en Ezequiel (1,26), nunca en los Libros de Moisés. Y sin embargo los Profetas israelitas (ninguno de ellos fue lapidado) aparecían permanentemente a la luz de Moisés: como si no pudieran ser Profetas sin éste. Pues ni el mandamiento moral, ni la promesa de futuro surgieron primeramente de los Profetas, y tampoco dejaron nunca a un lado a Moisés ni en su primitivo origen ni en su ésjaton más ardiente, pues nunca tuvieron el propósito de sustituirle con fuentes extraisraelitas. Esto se había intentado antes con el factor «panbabilónico», con el primitivo libro de la ley de Hamurabi, premosaico, y, en lo que atañe a la promesa del futuro, con el aparente mesianismo postmosaico de los persas, con la doctrina de Zoroastro acerca del futuro retorno. Sin embargo, a ambos hechos, tanto a la ley de Hamurabi como al mesianismo persa —que por lo demás sólo aparece después de Isaías (11,1)— les falta el recuerdo de una época de esclavos en Egipto, carente de derechos, de un éxodo hacia Canaán —son pura explosión en lugar de apoteosis resonante—. Esta resonancia permanente de lo inconfundible es la que los Profetas tienen exclusivamente en su Moisés histórico, y, aunque sea con tan gran ruptura y salto, éste la mantiene en aquéllos. Los Profetas denuncian irritados aquello en lo que se ha convertido Canaán: «Habían esperado un nuevo David, un nuevo éxodo, una nueva Alianza, una nueva ciudad de Dios; así lo antiguo había recibido con respecto a lo nuevo un significado que de manera típica adelantaba el futuro» (Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, p. 344). Esto se advierte así en la aguda contraposición permanente frente a la religión cultual de los sacerdotes: también frente a la total exterioridad de los mandatos rituales, que entonces iniciaban el clero y su *establishment*. Sin Moisés no habría sido posible ni la moral ni la utopía de los Profetas, tampoco en cuanto ésta surgía *explosivamente*. Y cuando Oseas, con razón, hablaba de

la época del desierto como la «época del noviazgo de Israel», lo hacía no sólo porque «Dios quería a su pueblo», sino porque en ella vivía Moisés y todavía no sabía nada de las calamidades de Israel en Canaán. Sin embargo surge también un Profeta, Elías, de la secta seminómada, que cultivaba todavía el recuerdo del éxodo, es decir, de los nazarenos; y éste recuerda de nuevo el desierto, donde había sido pactada la Antigua Alianza y el Decálogo de Moisés, que no es pieza totalmente interpolada. Incluso el tenor interpolado del Decálogo, preponderantemente *administrativo*, en sus partes buenas había sido supuesto por los Profetas: no como ley externa impuesta, pero ciertamente como los artículos de una concordancia, de una Alianza pactada con el Dios de la promesa con total compromiso *por ambas partes*, incluso *sinergéticamente*. El pueblo del Exodo fue llevado por Moisés a una Alianza moral con su Dios, que había descendido del Sinaí; y así, obligándose a sí mismo, este Dios hablaba también por los Profetas. Conforme a esto, la tradición de los Setenta, según la acontecida predicación de los Profetas, traduce *b'rith*, Alianza, por *diatheke*, esto es: acuerdo mutuo: casi «Constitución», en cuanto que también toma a Dios en su palabra y justamente coloca la moralidad como la medida de él mismo. Una herencia tremenda, sin duda, de la idea de Dios, sublimada ya por Moisés; por encima de todos los planteamientos de interpelación moral, como por ejemplo, ante la destrucción de Sodoma y Gomorra. Y esto hay que hacerlo extensivo a la constante llamada a la conversión de los Profetas –no sólo al pueblo, sino que por su medio era dirigida al Yahvé de la Alianza, con un conjuro, no de índole mágica sino adquiriendo carácter moral–; por primera vez todo ello se ve así interpretado. Y justamente esta clase de conjuro, como ruego de que el ideal de Yahvé vuelva a sí mismo, se encuentra primeramente y mucho antes en la tradición de Moisés, una iniciación a todos los Profetas: «Entonces Moisés aplacó al Señor, su Dios, diciendo: ¿Por qué, Señor, se va a encender tu ira contra tu pueblo, que tu sacaste de Egipto, con grande poder y mano robusta? ¿Tendrán que decir los egipcios: "Con mala intención los sacó, para hacerlos morir en las montañas y exterminarlos de la superficie de la tierra?". Desiste del incendio de tu ira, arrepiéntete de la amenaza contra tu pueblo. Acuérdate de tu siervo Abrahan, Isaac e Israel, a quien juraste por ti mismo, diciendo [...]

Y el Señor se arrepintió de la amenaza que había pronunciado contra su pueblo» (2 Mois 32,11-14). Por tanto, no como última razón, debido a este postulado de cambio, Moisés es llamado Profeta en el mismo Pentateuco, y ciertamente el más grande de ellos: «Pero ya no surgió en Israel otro profeta como Moisés, con quien el Señor trataba cara a cara» (5 Mois 34,10), y al cual, según este texto, precisamente el mismo Señor enterró, un Yahvé celoso, por lo que «hasta hoy nadie sabe de su tumba». Es también propio de Moisés, en cuanto antepasado, que mantiene su influjo al ser un patrimonio readaptado de los Profetas, que no se le nombre en la forma del nominativo; no se dice: *él* ha reconocido a Dios, sino que Dios *lo* ha visto rostro a rostro; esto es casi como una *reprise* de la ac-

ción de abrir los ojos, que acontece en el sacrificio de Isaac, justamente «en el monte Morija, porque el Señor *ve*» (1 Mois 22,14). Una última realidad procede aún del tal rostro de Moisés, vinculando todavía más, ciertamente no en los Profetas del Antiguo Testamento, pero sí en Jesús, que al principio fue enteramente tomado por un Profeta: él es la *claridad* en torno al rostro. Cuando Moisés descendió del Sinaí: «Los israelitas veían la cara radiante, y Moisés se volvía a echar el velo por la cara» (2 Mois 34,35). Cuando Jesús subió a un alto monte con los discípulos, les alcanzó esta claridad de Moisés que lleva hasta la transfiguración de Jesús: Allí se transfiguró delante de ellos, su rostro brillaba como el sol y sus vestidos se volvieron esplendentes como la luz. De pronto se les aparecieron Moisés y Elías conversando con él. Entonces intervino Pedro y le dijo a Jesús: –Señor, viene muy bien que estemos aquí nosotros: si quieres, hago aquí tres chozas, una para ti, otra para Moisés y otra para Elías (Mt 17,2-4). La luz última, propia, que impacta cósmicamente –interpolada raramente en los Profetas y que se encuentra en la visión explicitada del fin del mundo en el Deutero-Isaías (24,17-20)– no se encuentra todavía en el Moisés de la tradición. El esquema escatológico de catástrofe y luego el resplandor de los elegidos queda ya apuntado de antemano en la sucesión Egipto-Canaán, sumergidos en el Mar Rojo –marcha hacia la tierra prometida: sin embargo no se encuentra nada de las palabras transmitidas de Moisés acerca de la ruina de todo el mundo presente, de forma que ya no se piense más en éste, como dice Isaías: a lo más se encuentran las huellas del diluvio. Sólo en los Profetas aparece una explosión del mundo («nuevo cielo, nueva tierra»), pero todavía como obra de Yahvé y no –como en el ulterior Libro de Job– en cuanto éxodo que abandona al propio Yahvé. Pero la queja sobre su creación, las sacudidas a sus verjas, permiten todavía pensar en el Dios de la promesa a Moisés, incluso bullendo, pero sin embargo no es el Dios del cumplimiento, tampoco en lo que concierne a lo hecho por Yahvé en un pasado mejor. Así la mayoría de los Profetas devienen cada vez más escatológicos, como si todavía –otra vez con Moisés– no hubieran pisado ninguna tierra prometida. Incluso el simple poderte sentar bajo tu parra, donde nadie te asuste, se hace tan futuro como la tierra, donde antiguamente debían manar leche y miel, tan futuro como una justicia de Yahvé (Is 48,18), de la que la tierra tiene que estar repleta como un mar.

Complemento 4: «Yo creo en Dios, pero rechazo su mundo» (Iván Karamásov): significado de esta frase en los Profetas

Frecuentemente llama la atención lo poco que los videntes miran retrospectivamente y directamente hacia atrás. Hacia los primeros días, por decirlo así, con los que la Escritura comienza describiendo el mundo. Tienen a Moisés, recuerdan también la historia anterior de los Patriarcas, pero apenas el Génesis, en todo caso no de la forma en que fue escrito.

Quizás éste no les resultaba conocido a los primeros Profetas, o por lo menos todavía no les era tan familiar, pues sólo antecedía el yahvista y ante todo el escrito sacerdotal de la historia elohista de los Patriarcas. Pero esto no vige para los Profetas posteriores, tanto menos cuanto que los hechos del Yahvé más antiguos y creadores del mundo circulaban ya desde antiguo, sin las fuentes yahvistas y sacerdotales (1 Mois 1-14), en forma de leyendas y cosas similares. Tanto más seguro, como fue recordado (cf. cap. 15), cuanto que el Dios de la creación, que configura al hombre con barro, está provisto de rasgos del dios egipcio de los escultores en el Imperio Medio, marca la oscura profundidad sobre la que vuela el Espíritu de Dios y recuerda a las aguas originales de la saga babilónica de la creación, con su demonio acuático en la profundidad, que además es vencedor de Dios, esclarecedor de Dios. Sobre todo el último motivo (babilónico: Combate de Marduk con el dragón Tiamat, lo caótico en el abismo), aparece sobre todo en varios Profetas con rasgos que el yahvista no ha asumido de ninguna forma. Así no descansará sobre el desconocimiento el amortiguamiento, incluso el silencio sobre la narración bíblica de la creación en los Profetas. Los Profetas saben narrar acerca del Génesis, todavía más y otra cosa diferente de lo que dicen la fuente yahvista y la sacerdotal; así Isaías (51, 9 s.) habla de un Yahvé, primitivo matador de dragones, que seca los mares; en el Libro de Job, postprofético (38, 8-11), al principio de todos los tiempos un océano rebelde es incluso atado, fajado, limitado; sin embargo, la profecía mostraba llamativamente poco interés en citar al Génesis; casi se encuentra el interés contrario. Ciertamente no contra el «Espíritu de Dios» en cuanto creativo, pero contra el *pathos* del Génesis acerca del comienzo de un mundo tan insuficiente y del Dios, que todavía encuentra a su obra tan buena y siempre lo malo de ella se achaca a los hombres, como chivos expiatorios, que sin embargo igualmente han sido creados por él. Y mientras el mismo Yahvé, que ya como creador del mundo es a la vez también su rector, traspasa esta chapuza poderosa-inútil a los hombres, particularmente a su pueblo elegido, surge en los Profetas un abandono total en conjunto de lo así devenido, brevemente, pues, un acabar-con ello, un terminar escatológico con todo este «Egipto» acaecido, «Babilonia» total. Por tanto dice Isaías (43,18): «No recordéis lo de antaño, no penséis en lo antiguo», todo referido a la degeneración producida, a la catástrofe hasta el presente de la promesa; esto cuando no se hace referencia al *deus creator* y consentidor de tal catástrofe, sin embargo tanto más urgentemente abierto hacia un futuro todavía no desacreditado, hacia la promesa no saldada en el pasado. Con este motivo un poco después en el mismo texto (Isaías 46, 9 s.) y que sólo aparentemente suena a lo contrario: «Recordando el pasado predicho. Yo soy Dios... *De antemano yo anuncio el futuro, por adelantado, lo que aún no ha sucedido*... mi designio», sin embargo, multiplicado escatológicamente, más precisamente que nunca, consiste en lo que es como algo que ha sido, en lo que ha sido como lo que aparentemente ya es, incluso como lo verdaderamente existente. Así, por tanto, ahora decidida y sólidamente

en *contra* del *Génesis del comienzo*, esto puede comprobarse en el Trito-Isaías (67,17) y también, acentuada la referencia a los hombres, en 66,22: «Como el cielo nuevo y la tierra nueva, que voy a hacer, durarán ante mi —oráculo del Señor—, así durará vuestra estirpe y vuestro nombre.» Ciertamente expresado todavía aquí como un vano consuelo, como el día de San Jamás del actual *deus creator*, que ahora profetiza sobre sí como del *deus salvator*, todavía en la perspectiva de una acumulación personal de funciones de la que ya dudaba Job; sin embargo, la reparación aparece aquí como si realmente lo Primero fuese ya pasado. Por tanto, la música del *Requiem* de Brahms, patente hasta el máximo, no resulta paradójica sin fundamento en su expresión del versículo 51,11 de Isaías: «Los rescatados del Señor volverán: vendrán a Sión con cánticos, en cabeza alegría perpetua.» Suficientemente soteriológico en una religión a la que en el Génesis, después de la expulsión del Paraíso, la muerte era un destino permanente y el camino al árbol de la vida debía quedar cerrado por el Querubín «con la espada desnuda y blandida».

Nunca fueron llamados videntes aquellos que miraban principalmente más bien hacia detrás que hacia adelante. Pero sus rostros con frecuencia eran succionados por un futuro que tenía como propia una raíz que hasta entonces no había sido desarrollada. Por tanto, en el pasado no se reprimió la historia de los Patriarcas, tampoco Moisés, sino el propio *archē*, premundano, mítico y transmitido por la Tradición. Como si no fuera un verdadero origen o últimamente fuera más el origen de un desorden del mundo que el comienzo de la *salvación* de tal desorden. Incluso el *Paraíso* frente a la «caída original», al que últimamente todavía podía referirse el «mira que era muy bueno», aparecía tan poco perfecto que el «nuevo Sión» de las profecías no quería ser de ninguna manera su simple restauración. Operan irregularmente las pocas alabanzas al Yahvé-creador y a lo devenido mediante este *archē* (por lo que frecuentemente son interrumpidas con gran amargura en los Salmos). Es cierto que aún se mencionan a veces de paso las leyendas de la creación, pero significativamente la mayoría de las veces con un carácter de rebeldía, que está totalmente ausente en el Génesis de la fuente sacerdotal. Ciertamente el mismo Deutero-Isaías menciona también a aquel Yahvé asombrado, en apariencia, que fundamenta la tierra, que despliega el cielo (Is 48,13), en el 44,24; Yahvé es presentado a Israel en el mismo y antiguo aliento como «el Señor, tu redentor [...] yo solo desplegué el cielo, yo afiancé la tierra, sin ayuda». Tal simultaneidad, homogeneidad, producción, no compite ni en número ni en peso en contra del Dios-salvador de la otra parte, del nuevo Génesis. Aquél es y permanece como el motivo último del retroceso del primer Génesis en la conciencia de los Profetas, y la tensión entre lo demiúrgico y lo que éste tiene que salvar se hace tanto más difícilmente audible en estos pasajes aparentemente coincidentes; y ello aun cuando la magnitud de la tensión no haya sido todavía reflexionada en la omisión casi total que existe del creador del mundo (a causa del redentor); aun cuando todavía no se hayan deducido las consecuencias de un desgarramiento de

Dios mismo, como así sucede posteriormente en el Libro de Job, y mucho más tarde, de forma maniqueo-dualista, en Marción, donde «nuestro Padre, el creador del mundo», a causa de la locura por Cristo, el Salvador, quedó designado como enemigo, más precisamente como demonio. En todo caso el mundo del Génesis se convierte para todos los Profetas en una carga para un Yahvé que todavía no ha iniciado el éxodo, un éxodo para alejarse de sí mismo; sin embargo, es ya un éxodo que deja atrás los cielos, que se gloriaban todavía de las obras de eternidad; *iam homini religioso satis erat.* De aquí se explica por tanto la auténtica resonancia de Isaías, y no sólo de Job, que aparece últimamente en Iwan Karamasow en su diálogo con Aljoscha: «No es a Dios a quien no acepto –entiéndeme bien–, sino al mundo creado por él, éste, yo no puedo aceptarlo» (*Die Brüder Karamasow*, Piper, 1959, p. 382). El dualismo, por lo menos la separación de poderes, recuerda también chocantes coincidencias del Deutero-Isaías. Según éste –lo que también podría notarse en la Tradición corriente– «a veces se habla de Yahvé, el creador del mundo, otros de Yahvé, el creador de Israel, que ha "redimido" a Israel [...] Con la expresión de la creación de Israel, el Profeta refiere a los hechos históricos que la antigua tradición del éxodo había atribuido al Dios de Israel, [...] la redención histórico-salvífica de Egipto, tipo y modelo de una futura» (Von Rad, *Theologie des Alten Testaments*, II, p. 251). Consecuentemente, aquello que siempre permanece como lo único, por lo menos como esencial, en los Profetas, a propósito de la creación del mundo, es la creación de Egipto, esto es, que aquélla podrá ser a la vez una creación de la promesa, es decir de la *salida de Egipto.* Y esto no se realiza obligadamente en razón del *propio contenido creador*, que convoca, pero todavía no posee lo invocado, ni de la palabra que *llena lo vacío, sino de la que consuma.* No como aquello que llena un espacio, aunque sea de forma extrahumana, sino que consuma el tiempo de manera que supere toda decepción histórica; que no sólo reproduce el Edén del comienzo en el «Reino de Dios» futuro. Esta clase de *verbum mirificum* del fundador, salvador, que tiene fuerza creadora, rescata lo propiamente creativo de una creación del mundo para convertirlo en una palabra que promete un Génesis totalmente distinto, como el definitivamente verdadero. Pero siempre, también aquí, lo creativo, la palabra creadora y productiva, se sitúa primero en la creación de Israel, del lugar mesiánico presente en el espacio ultimativo, esto es en el Génesis futuro, en cuanto el salvador de una salvación. Lo creado de la otra manera, y que es lo que nos envuelve, sirve a los Profetas –cuando expresan a su respecto sus escasos júbilos laudatorios– en el mejor de los casos como parábola de «Hágase la luz y la luz se hizo», pero se halla distante del telos y del ésjaton. Por esta razón se manifiesta realmente su Génesis esperado, de ninguna manera recordado, en el Trito-Isaías: «Por amor de Sión no callaré, por amor de Jerusalén no descansaré, hasta que rompa la aurora de su justicia y su salvación llamee como antorcha... y tu deberás ser llamado con un nombre nuevo» (Is 62,1 s.). A la vez este ésjaton se sitúa lejos, donde no demasiado lejos, más allá del simple reino de la paz

sobre la tierra, en donde se encuentra el apacible asiento que cada uno posee bajo su higuera; esto queda apuntado todavía en la antítesis no conflictiva del primer Génesis y de su espacio. Incluso de manera explosiva, según hemos visto, aun cuando la carga apocalíptica, propia en el ésjaton, sólo comienza a percibirse con claridad en el último Profeta, Daniel. Y más tarde va crecientemente en aumento desde la Apocalipsis siria de Baruc hasta el Apocalipsis de Juan; con características enteramente explosivas con respecto al mundo, que ciertamente ya estaban insinuadas en los Profetas, aunque en ningún caso en contexto independiente. Y tiene las características de la impaciencia escatológica más pronunciada, a la vez que de la exacta invocación del fin de los tiempos, del gigantesco horizonte cósmico-anticósmico. Pero los Profetas antecedían a los Apocalípticos en cada uno de sus significados, no en último lugar en el temperamento utópico diferenciado radicalmente del de los libros de la Sabiduría del último judaísmo, a los que se quería endosar el relámpago del ésjaton. La apocalíptica sería enteramente inimaginable sin la pretendida inversión de la tierra y también la del mismo cielo; entonces carecería de lo prometeico en su carácter específicamente hebreo.

24. LÍMITES DE LA PACIENCIA; JOB O EL ÉXODO; NO HACIA, SINO A PARTIR DE LA IDEA MISMA DE YAHVÉ; AFILADO MESIANISMO

A) Job denuncia

Un buen hombre que actúa rectamente, confía de buena gana en los demás. Pero si se le engaña vilmente, entonces súbita y perspicazmente se le abren los ojos. Job se siente en esa situación, duda, incluso niega la justicia de Dios. El malo prospera, el piadoso se marchita, esto lo ve Job en sí mismo. Padece indeciblemente y se queja a Yahvé, esto es: no busca ya más la causa de su infelicidad, no la inquiere más en la propia debilidad o culpa. Sueña en otra vida fuera de sí, sobre sí, en un mejor gobierno que el visible, ya no comprende más el mundo miserable. Desde entonces la pregunta de Job jamás ha sido enmudecida: ¿Dónde está Dios? El padecimiento quizás se hizo aquí menos generoso. Sin embargo, produjo un ser erguido y cuestionante.

No olvidó la queja aprendida, y la inteligencia no se detuvo. La queja de los hijos de Israel nos resulta familiar en la Biblia, nos urgió creciente y constantemente a través del texto sacerdotal. Y así pudo precisamente surgir mucho después su Libro más firme, el de Job, entre el 500 y el 400. Muy anterior es ciertamente el marco, el llamado Libro popular de Job, la tentación de Satán y el final feliz. El poeta de Job, reelaborando, ha introducido elementos propios en el Libro popular, como Goethe hizo con su Fausto que introdujo en una comedia de guiñol. El propio Libro popular, que sólo se mantiene en los dos primeros capítulos y en el último, debe ser muy antiguo; pues los caldeos aparecen todavía en Job

1.17 como beduinos ladrones (cosa que desde hacía mucho tiempo ya no era este pueblo, intérprete de las estrellas). Ya dos siglos antes de la posible composición del poema de Iob, Ezequiel menciona el nombre de Job como bien conocido desde antiguo, junto con Noé y un Daniel igualmente arcaico (Ez 14,14 y 20). Raramente fue localizado Iob, el mismo del poema, por los rabinos. Algunos decían que había vivido en tiempo de Abrahán: otros incluso pretendían saber que éste había sido uno de los siervos del Faraón, temeroso de Dios, que se mencionan en 2 Mois 9,20. Todo ello con la manifiesta intención de hacer del hombre incómodo un no-judío, aun cuando fuera un ser piadoso. Sin embargo, el Talmud babilónico de manera sorprendente designa a Moisés como autor del Libro de Iob. Sólo se aproximaron a la verdad R. Iochanaan y R. Elieser, cuando aclararon que Iob era uno de los judíos que había regresado del cautiverio babilónico: así datan el libro después de Ciro –un llamativo y temprano ejemplo de la «crítica bíblica»–. Por lo demás, en todo caso, el Libro fue considerado por el judaísmo de la Ley como peligroso, y a pesar de la aparente autoría de Moisés, como un escrito del que mejor era mantenerse a distancia. Pertenece sin duda a la Ilustración judía de la época tardía: sin embargo, es ésta una época que no elude el esfuerzo y aborda la cuestión de todo el hombre, no sólo de su inteligencia excéptica o pesimista. El poeta debe haberse informado ampliamente, su lenguaje es el más rico del Antiguo Testamento, aparecen palabras inusuales, de raíces acadias y árabes, una amplitud desacostumbrada en lo referente a la percepción de la naturaleza. Una novedad en la forma la significa el diálogo del discurso religioso, que sin embargo ha sido tomado inmediatamente de la vida judía: El diálogo no avanza por objeciones, como el coloquio que busca de forma compartida, al ejemplo de Platón: consiste más bien en ataque y defensa, con divergencias resaltadas cada vez con mayor dureza. La defensa es la de Yahvé, pues su justicia se ve obligada a situarse a la defensiva, y esto de la forma más extrema. «¿Por qué siguen vivos los malvados y al envejecer se hacen más ricos?» (21.7) ¿Y por qué los pobres tienen hambre? No padecen hambre porque sean incrédulos, sino porque los ricos los explotan y oprimen y Dios lo observa: «exprimen aceite en el molino, pisan en el lagar y pasan sed. En la ciudad gimen los moribundos y piden socorro los heridos. ¿Y Dios no va a hacer caso de sus súplicas? (24,11 s.). La misma predicación (en cierto modo) anticapitalista, antes que en Iob, estaba ya presente en los Profetas, pero no la acusación contra la falta de resistencia del Dios al mal. De esta manera se inicia a partir de aquí la necesidad fatal de la Teodicea. Significada a la vez por los trágicos griegos, pero sobre todo en el *Libro de Iob* comienza la inmensa mutación de los valores, el descubrimiento del potencial utópico que hay en el interior de la esfera religiosa: Un hombre puede ser mejor y comportarse mejor que su Dios. Iob no sólo se retira del culto, también de la comunidad: esto es ataque descarnado.

Primeramente se le contraponen las obnubilaciones tradicionales, que se ven perturbadas por lo nuevo. Los tres amigos aducen los clichés hechos, prescritos, irreales; frente a Iob oponen la Tradición; sin embargo no consiguen hacerlo callar. Ni el suave y grave Elifaz, con su extensa predicación epigonal, ni el prosaico Bildad, ni el basto Sofar. Al comienzo los amigos se muestran sólo persuasivos, también expectantes, sin embargo después, cuando Iob combate a Yahvé tenazmente, se hacen hostiles, tratan a Iob como pecador réprobo. Este vuelve su bufido contra Dios, y de su boca surge la rebelión; esto es el final de la paciencia, es decir, la crítica al Dios de la iusticia tradicional. Iob muestra su miseria, sus úlceras, su abandono: «Pues sabed que es Dios quien me ha trastornado envolviéndome en sus redes. Grito "violencia" y nadie me responde, pido socorro y no me defienden» (19,6 s.). Todavía peor, ni siquiera varía la iusticia: Yahvé es comparado al hecho de un asesinato que no repara en las personas: «Dios mata a inocentes y culpables» (9,22). En su omnipotencia, precisamente en razón de ella, el tirano carece de responsabilidad: «Si se trata de fuerza él puede más, si es un iuicio ¿quién le hará comparecer?». La Carta Magna de la iusticia común no rige: «Dios no es hombre, como yo, para decirle: "Vamos a comparecer en iuicio"; no hay un árbitro entre nosotros que pueda poner la mano sobre ambos» (9,32 s.). Terrible aparecía así la contradicción entre el Dios de los Profetas, de una Providencia ética y la realidad de un áspero azar o de un diablo. Hasta Canaán se había convertido en Egipto, sólo se había variado el nombre, Israel tenía su antigua miseria. La relación culpa-expiación, iusticia-salvación se había hecho de tal forma cuestionable que desde hacía tiempo, tampoco, fuera del *Libro de Iob* existía ningún consuelo; así en el Salmo 88, uno de los poemas más faltos de esperanza que se haya introducido en el Credo. Este poema ni siquiera menciona ya los pecados como posible motivo de miseria, y desemboca, harto de promesas, en los auténticos interrogantes de Iob: «¿Se anuncia en el sepulcro tu lealtad, o tu fidelidad en el reino de la muerte? ¿se conocen tus maravillas en la tiniebla o tu iusticia en el país del olvido?» (Sal 88,12 s.). Y en lo que concierne a los pecados, —argumentos para considerar la infelicidad como castigo o camino de penitencia—, Iob replica a esta tradición con la pregunta devastadora: «Si he pecado, ¿qué te he hecho? Centinela del hombre, ¿por qué me has tomado como blanco y me he convertido en carga para ti? ¿Por qué no me perdonas mi delito y no alejas mi culpa? Muy pronto me acostaré en el polvo, me buscarás y ya no existiré» (Iob 7,20 s.). Pero los tres amigos, los abogados de Yahvé, no tenían nada menos que oponer que el dogma de la compensación culpa-expiación en su forma más rígida. Su Yahvé se protege en esta vieja excusa inservible y el joven Elihú, que aparece al final, también subraya que Yahvé es un «no» y un enemigo; se muestra en 37,21 como si él mismo fuera un precursor del déspota que aparece a continuación. Lo que los amigos narran es siempre de nuevo el dogma de la venganza desde arriba, y sin todo el carácter condicional que había tenido en los Profetas. La fuerza del factor subietivo, como la de la moralidad, en la mar-

cha del destino, el profundo sentido general de la elección y la decisión, la propia coparticipación rectora del mundo, que correspondía a los hombres, como aparece desde Amós e Isaías hasta Malaquías; ninguno de estos elementos queda ya en la beatería de los cuatro vulgares creyentes. Sin embargo resulta enteramente suficiente la conciencia moral de Job para sostenerse plenamente contra Yahvé, el cuestionable juez, y contra los colaboradores en su función judicial, los amigos. Y aunque no bastara, sin embargo, queda establecido que un Dios que mereciera llamarse así no tendría que condenar, sino que tendría que salvar; y que no tiene en absoluto que juzgar aquello oculto en lo que no existe ninguna intención. Un hombre aventaja a su Dios, lo supera en brillo, esto es y queda como la lógica del *Libro de Job*, a pesar del aparente sometimiento al final. La categoría originaria de la partida continúa trabajando aquí en su transformación más potente. Después del éxodo de Israel de Egipto, de Yahvé de Israel, acontece ahora un éxodo de Job de Yahvé; ciertamente, pero, ¿a dónde?

Es seguro que el hombre torturado quiere alejarse de aquel que le golpea. Ataca porque quiere ser dejado tranquilo, teme, pero no muestra respeto, «Encomienda a Dios tus tareas, y te saldrán bien tus planes» (Prov 16,3); ya no se cree más en esto. Job pide cuentas al tremendo enemigo: «¡Aquí está mi firma! (en el escrito de acusación), que responda el Todopoderoso» (Job 31,35). Y Yahvé responde desde la tempestad, responde, muy sorprendentemente, a las preguntas otra vez con preguntas, hasta setenta. Mezcla los interrogantes con descripciones de la naturaleza, del avestruz, del caballo, del águila, de la tempestad, de las siete constelaciones, del océano como un tremendo niño en pañales, de las nubes, de Behemot y Leviatán. Job en la crítica del mundo presente había barruntado uno mejor; Yahvé plantea como respuesta un acertijo tras otro, desde el inmediato lado de la naturaleza y del poder natural del ser; esto es, pues, de un sector que Job, a pesar de la lepra, no menciona nunca con sus preguntas, ni toca en absoluto con sus acusaciones. «¿Quién es ese que denigra mis palabras con palabras sin sentido», es la primera pregunta de Yahvé (38,2), intimidadora como la del director de un colegio. «¿Dónde estabas cuando cimenté la tierra?», es la segunda pregunta de Yahvé (38,4), una cuestión mayestática e irritada, totalmente humillante, seguida por el canto de sí mismo: «Porque me alaban todas las estrellas de la mañana y lanzaban gritos de júbilo todos los hijos de Dios». A las preguntas de Yahvé se les ha denominado sarcásticas, de todos modos las antecedía el sarcasmo de Job cuando clamaba: «¿Qué es el hombre para que le des importancia, para que te ocupes de él?» (7,17). Con esto Job citaba un Salmo, que en un pasaje determinado (Sal 8,5) expresaba el respeto más agradecido de la criatura hacia su creador; lo citaba irónicamente, como un escéptico que se retuerce entre dolores, y así surgía un sarcasmo más refinado que el que sería propio de un dios con respecto a un gusano. Existe también un paralelismo retórico digno de atención entre la enumeración hecha por Job de sus obras en el capítulo 31 y la de Yahvé en

el capítulo 38; no sólo antecede en el número del capítulo, sino que pone la moralidad donde Yahvé sitúa la naturaleza. Los interrogantes de Yavhé, en cuanto corresponden a la historia natural, no poseen en sí la eternidad propia de otros escritos que son palabra de Dios. Pocos siglos posteriores a Job, ya con Plinio y Plutarco, una parte de los milagros naturales, que Yahvé presenta, no habrían parecido entonces tan extraordinarios. Un investigador de la naturaleza, Alexander von Humboldt, encomia precisamente del capítulo 37, del prólogo de Elihú con referencia a Yahvé: «Los procesos metereológicos, que acontecen en un nublado, la formación y disolución del vapor en razón de la distinta dirección del viento, su juego de colores, la producción de granizo y de truenos retumbantes son descritos con precisión individuada; también se levantan cuestiones que nuestra Física actual es capaz de formular con expresiones científicas, pero no lo es de solucionarlas satisfactoriamente» (Kosmos, *Cotta*, 111,35). Sin embargo, ésta no era la preocupación de Job y por tanto tampoco hay una correspondencia honrada. Yahvé responde a los interrogantes morales con cuestionamientos físicos, con una descarga del cosmos inconmensurable, claro-oscuro, en contra de la inteligencia sometida y restringida. Sin duda alguna que son poderosas las imágenes afines de la naturaleza, extraño resulta también un aliento inequívoco, por así decirlo, de panteísmo demoníaco (preformado o simultáneo en los Salmos 65 y 74). La naturaleza ya no es un suelo o el simple teatro de la historia humana como en el capítulo 1.º del Génesis, sino que es un ropaje, por lo menos una cifra de la sublimidad divina; las obras de Yahvé ya no son antropocéntricas. Se quiebra la teleología humana, sobre ella se sitúan el firmamento y los colosos. Así, aquí, en contradicción con el Génesis 1,10 y 14, las estrellas son anteriores a la creación de la tierra (Job 38,7); así está ausente en las palabras de Dios aquella teleología humana, cualquier promesa de salvación humana detrás de la ruina de la naturaleza (como sucede en las apocalipsis proféticas). Yahvé elige incluso como muestra de su majestad ejemplos del mundo animal sin sentido, rudos y cruentos o monstruosos; faltan también aquí fines racionales. Al avestruz «no le importa que se malogre su fatiga, pues Dios lo ha creado estulto» (39,13 s.), «las crías del águila sorben la sangre, donde hay carroña allí está ella», Behemot, el hipopótamo, «se cree que va a sorber el Jordán con sus fauces» (40,23); y la siguiente frase no se dice de los hombres, sino del Leviatán, una especie de dragón marino: «En la tierra nadie se le iguala a él, que fue creado intrépido» (41,25). Los himnos de Behemot y Leviatán probablemente son tardías adiciones al *Libro de Job;* sin embargo refejan muy correctamente y pictóricamente el espíritu de esta in-humanidad. Y con perfecta malevolencia este Yahvé arruina el discurso ético-racional de los Profetas sobre su Providencia, centrada en la leche y la miel: esto puede apreciarse en el anuncio heterónomo y triunfal, «para que llueva en las tierras despobladas, en la estepa que no habita el hombre» (38,26). Todo ello supone una Teofanía de tal manera extraña a la Biblia que casi parece propia de otro Dios: uno que tampoco tiene nada en común con el peligroso Yahvé-

Vulcano. Recuerda a una Isis, convertida en ser demoníaco, o sencillamente a un Baal-naturaleza; incluso de manera desconcertante, recuerda *mutatis mutandis*, y trasladándose milenios, de alguna forma al Dios de Spinoza. Como si se oyera otra vez, por decirlo así en la expresión de Spinoza, el lenguaje de Yahvé, de finalidad y significado extraños: Dios, según sus leyes universales, rige la naturaleza, no según las leyes particulares y las intenciones de los hombres (*adeoque Deus non solius humani generi, sed totius naturae rationem habet*). Evidentemente que el Job-Yahvé carece enteramente de toda *ratio* y de la autarquía de la *ratio*, que pensaba Spinoza; sin embargo es sorprendente la proximidad antiteleológica. De manera que no queda excluido que una de las fuentes primitivas de la religión de Spinoza brote de los últimos capítulos de Job; en lo que concierne a Spinoza, se trata ciertamente de la religión de Pan, libre totalmente de lo demoníaco.

Pero, ¿por qué se muestra ahora Job como convicto o incluso como convencido? ¿por qué dice: «Me taparé la boca con la mano»? (40,4) Rudolf Otto, en su libro *Lo santo*, ha querido encontrar una solución precisamente en el desierto «más-allá» del bien y del mal, en cuanto que este Yahvé abre su «más-allá». Yahvé ofrecería imágenes escogidas de cosas edificantes y atroces; también el recuerdo en el Canto II de Bhagavadgita nos indica dónde se muestra Khischna a Ariuna, esto es, como horrible remolino de muerte y engendros. Sin embargo todo esto no habría bastado para mostrarnos a Job convicto ni convencido, sino sólo golpeado, espiritualmente aniquilado, mediante una metábasis *eis allò génos*, esto es, hacia lo demoníaco preprofético, precananeo. Y el poeta de Job puede haber encontrado más consolador este factor demoníaco de Yahvé, declarado, en cierto modo honestamente anunciado (especificado con una sublime instrumentación cósmica) que la iniusticia presente bajo la máscara del Dios de la justicia. De todos modos no es el poeta de Job ningún precursor de Rudolf Otto, ni menos de los amigos de una actual noche de sangre indiscriminada bajo la máscara de la mística. Su héroe desesperado había sido presentado como un rebelde, más aún, como ya ha sido dicho, surge como un Prometeo bíblico con el que no concuerda el pasaje: «Me taparé la boca con la mano» (40,4). La escena conformista de la conclusión sólo se halla en proximidad con el antiguo final transmitido del Libro popular de la curación de Job, de la reconciliación de Job con Dios; esta escena sirve aquí de transición. Sea porque fue añadida por el poeta a fin de poder expresar sin peligro su herejía, lo que ciertamente también logra. Sea porque la escena de la naturaleza y la tormenta fuera interpolada con posterioridad, lo que es improbable en razón de su unidad estilística con las partes precedentes como lo muestra su potencia poética. Sea finalmente porque en el autor de Job concurren simultáneamente dos concepciones inconcialiables: La humana y rebelde y una contrapuesta, extrahumana, cósmico-heterónoma (una desavenencia en lo nuclear, que apenas encontraría paralelo en los grandes poetas). De esta manera, poco más se puede hacer con este pasaje difícil que interpretar la escena de la

tormenta en su primer significado: como disimulación de la herejía, cuya manifestación era lo que ante todo importaba. La grandeza del Dios de la naturaleza (del cual la poesía de los Salmos había dado ya importantes ejemplos), el precio de esta grandeza se hallaba ligado a la narración-marco del Libro popular; y el marco fue adornado con estrellas. Importante, más aún, decisivo, es pues lo que la mayoría de las veces queda omitido: que el autor hacía ya tiempo que había planteado *otra solución*, genuinamente creada desde la profundidad de la rebelión. Esta solución perdió su evidencia debido a que el texto del pasaje estaba irremediablemente deteriorado, y debido además a la armonización eclesiástica que había sido añadida por la tradución de Lutero; perdía así la sal de su claridad. Job dice tanto en la Vulgata como en la Biblia de Lutero: «Pero yo sé que mi redentor (redemptor) vive, que más tarde me despertará de la tierra. Y seré entonces envuelto con esta piel y veré a Dios en mi carne. Lo veré a él mismo, y mis ojos le contemplarán y no los de un extraño» (19,25-27). Numerosos teólogos protestantes y también filólogos veterotestamentarios han conjeturado posteriormente acerca del primitivo texto deteriorado; así lo han hecho Duhm en su *«Comentario a Job»*, 1897, y Bertholet, continuando a aquél. Pero tampoco la palabra del texto hebreo, inequívocamente transmitida, *goēl*, puede traducirse por redentor, esto es, no puede apoyar el mitigado significado cristiano que esta expresión ha tomado desde entonces. No significa tampoco a Yahvé como Redentor, conforme a la interpretación judío-ortodoxa de este pasaje; pues el significado de *goēl* es: el pariente próximo y heredero que tiene el deber de vengar a un asesinado; en los tiempos antiguos como *goēl haddām*, como vengador de la sangre (4 Mois 35,19). El propio texto presente, en su deterioro descontextualizado, reza literalmente así: «Y yo sé que mi vengador vive y él últimamente (último) se alzará sobre el polvo (asistirá, estará firme, existirá). Y después de que me arranquen mi piel, desde mi carne veré a Dios. Si (al cual) veo por mí (para mí) y mis ojos lo vieron y no los de un extraño». Bertholet *(Biblische Theologie des Alten Testaments*, II, 1911, p. 113) ordena el caso del texto, utilizando experimentalmente conjeturas: «Pero yo sé que mi vengador de sangre vive y últimamente se levantará sobre el polvo. El testigo de mi inocencia estará junto a mí y yo veré por mí mismo al liberador de mi culpa, con mis propios ojos lo veré y no un extraño». Es cierto que en el hebreo posterior, es decir también en el *Libro de Job* (suponiendo que en tales pasajes jubilosos no se prefiera un significado arcaico) *goēl* significa asimismo, de manera más general, «abogado»; pero este significado atenuado de ninguna manera se corresponde con la irritación de Job, con la guerra de Job contra Yahvé. No se le puede armonizar con el crimen que Job siente que se ha cometido con él y que poco antes ha denunciado de forma tan violenta. «¡Tierra, no cubras mi sangre; tumba no encierres mi demanda de justicia! Está en el cielo mi testigo, en la altura mi defensor» (16,18 s.). Así cada significado nos conduce al vengador, al vengador de Job, pues éste se siente como aniquilado, cuya sangre clama al cielo; al innombrado, desconocido, que persigue con

verdadera justicia el asesinato de un inocente y lo anula. Es evidente que con el «vengador de la sangre», en vez de «redentor», todavía no se ha efectuado ninguna profecía de Cristo; pero tampoco se designa al macho cabrío como jardinero, ni al enemigo como abogado del aniquilado. *El amigo que busca Job, el pariente, el vengador no puede ser el mismo Yahvé, contra el que Job reclama un vengador.* Al que de nuevo, poco después, ataca enseguida, al que en el capítulo 31 opone el código de un justo. Cierto que la voz, al menos el ánimo de los tres amigos de Job, de los tradicionales, no se ha extinguido nunca hasta ahora en la igualmente tradicional exégesis de 19,25-27. Y esto no sucede, aun cuando el «vengador de la sangre», al menos, jamás desapareció filológicamente; la armonización, en el sentido de una teocracia permanente, triunfa constantemente sobre la otra Biblia, aun cuando ésta surge incorrupta del texto corrompido. Es así como se realiza continuamente una inversión de Job y de su carácter inequívoco. Y es prueba de que resultaba necesario para llevar a la sumisión ante Dios, después de tan terrible Auschwitz. Los tres amigos poseen todavía sus sucesores después de milenios, *ad minorem gloriam* del Job innovador: «También con el grito con el que invoca a Dios (!) como vengador de la sangre, se ha recogido a su vez una concepción muy anterior (!): Dios es el propietario de toda vida; donde la vida se encuentra amenazada por algún hecho violento, allí se halla en juego un inmediato interés de Dios; esto lo sabe (!) Job y por tanto apela a Dios...contra Dios» (así pues no al mismo). «En la tremenda tensión de su combate la imagen de Dios amenaza con despedazarlo. Ya en el cap. 14 se iba preparando algo semejante, pero allí Job intenta un desmontaje en el sentido de una sucesión temporal: primero actúa el Dios de la ira» (¿también contra un justo?), «luego el que ama a su creatura. Pero ahora se agudiza la ruptura, que imposibilita la coincidencia, entre el Dios protector de la Tradición y el Dios destructor de su experiencia. Cuando Job ha conocido la existencia de un Dios amigo, súbita y felizmente, entonces no es capaz (!) de suprimir la realidad de un Dios enemigo. Traslada su apelación solemne (!) de uno al otro, y sabe que el Dios garante, el Dios liberador llevará su causa a la victoria en contra del Dios enemigo» (aunque ambos siempre deben permanecer separados en eterna semejanza). «Cualquier lector percibirá ambos pasajes, cap. 16,19 s; 19,23 s.» (el último en que aparece el vengador de la sangre) «como el punto culminante en el combate de Job; en ningún otro sitio como aquí le embargan certeza y consuelo semejantes» (Von Rad, *Theologie des Alten Testaments* (I, 413). Ciertamente la certeza del lector o, todavía más, la de los tres amigos de Job debe también hacer concesiones respecto al texto: «No se les puede considerar como la solución, comoquiera que el diálogo no finaliza aquí [...], una clara muestra de que el asunto todavía no queda concluido con esta brecha consoladora» (en una exégesis más precisa). Sin embargo el vengador de la sangre al que invoca Job, no sólo no es el demonio de la ira, que vierte él mismo la sangre, sino que de ninguna manera tampoco es el demonio-cosmos que aparece finalmente al término del *Libro de Job,* ni siquiera afectado por la

ira, menos por la salvación, que aparece de forma totalmente heterogénea, pretendiendo el mal humano, y que de ninguna manera goza de una mirada propia salvadora. A éste hacía tiempo que lo había rechazado Iob: «me arrollaría con la tormenta y me heriría mil veces sin pretexto» (9,17). Ciertamente Iob deseaba que Yahvé no quisiera aparecer así para aplastarlo. Que el mundo pueda existir sin hombres, que no esté referido a ellos, esta doctrina no es de ningún modo la mesiánica, la esperada por Iob. Más bien el vengador se sitúa cercanamente al Yahvé del éxodo, de «la época del noviazgo de Israel», de manera que el espíritu del éxodo no tiene ya absolutamente nada en común con la creación existente ni con esta forma de regir el mundo. Es decir, aparece el mesianismo *enteramente afilado*, totalmente antitético a la organización dada al mundo. La respuesta a las preguntas de Iob sobre sus desesperaciones, esperanzas de que las cosas sean de otra manera, *se dará en el reino del vengador, reino que se halla ligado a la propia buena conciencia*. Esta es, pues, la solución pretendida por el poeta de Iob; y rompe la escena de Yahvé y su desviación en una naturaleza donde el hombre no vale nada o, al menos, todavía carece de valor. «Si un hombre pudiera disputar con Dios como se juzga un pleito entre hombres» (16,21): este Tú deseado que se sitúa por encima de todo, no se encuentra precisamente en el caos del destino, pero tampoco en un simple *tremendum* de la naturaleza que haya sido marcado de antemano.

B) *¿El Prometeo paciente, o el Prometeo hebreo? Con la supresión de Yahvé tampoco se elimina la pregunta de Iob*

Según es sabido, el hombre más irritado ha sido proclamado como el más paciente. Ha sido así directamente presentado: Iob debía devolver otra vez los escépticos al redil. El Libro popular ha derrotado al poeta: el rebelde aparece en la interpretación eclesiástica como el paciente. «El Señor me lo ha dado, el Señor me lo ha quitado», éstas son las palabras del comienzo; «el Señor bendijo a Iob en el futuro más que en el pasado», estas palabras del final disuelven todo el núcleo central siempre en ebullición. De esta forma Iob se convirtió en modelo de paciencia. Spengler lo llamaba al Fausto árabe, y esto precisamente porque no es ningún Fausto. Pues lo que habría sido la realidad de un Fausto occidental, piensa Spengler, se hace en «el alma mágica» combate de sumisión, sencillamente la morada en la cúpula envolvente. En el oriente rebelde, Iob se convirtió de hecho y proverbialmente en su contrario, de manera que entre los muchos nombres de la imagen del camello existe también el de *abu Eyyūb*, Padre de Iob. El Corán alaba a Iob, reducido a nada más que paciente, como un ejemplo de sumisión que incluso llama la atención en el Islam: la novena Sura expresa su más profunda lucha como quietismo: «No existe ninguna huida lejos de Dios, sino hacia él». Ciertamente que para los judíos ortodoxos el aparentemente paciente con Dios ha sido siempre un embarazo, pero para la Iglesia se convirtió en el *princeps* de todos los que

loablemente se sometían. De todas formas, como ya ha sido indicado, Job es juzgado en el Talmud como altamente sospechoso: *ba'at*, se rebeló, éste es el juicio general; es cierto que, según un pasaje del Talmud, Moisés debía haber escrito el *Libro de Job*, pero sólo podía ser el de la disputa o el de la rebelión contra el ángel de la muerte de Yahvé de la que habla el Haggada. Por otra parte, con demasiada frecuencia la Iglesia confunde a Job con sus tres amigos, con las convencionales vulgaridades que toda clericalización coloca a manera de bozal. Reduce Job al banal Elifaz, por lo menos al que en el Libro popular supera la tentación; de esta manera sirve como ejemplo de la obediencia probada. Y éste debería ser, pues, el mismo hombre que llamaba a Yahvé asesino, «Dios mata al piadoso y al incrédulo» (9,22); es el titánico retador de Dios. Es el hombre que no representaba a ningún semidiós, que tampoco lo necesitaba a fin de que éste realizara esta oposición titánica –como sucedía en la tragedia griega para el enfrentamiento con Zeus–, sino que transforma su propio sujeto, y se dispone así para esta tarea, como un hombre que resiste a la omnipotencia del enemigo en la que cree. En resumen, Job se encuentra en un mundo donde el dogma del desquite moral se muestra, mediante horribles experiencias, como una fatuidad; él no padece sólo, protesta en cuanto que es un sujeto representativo. También la relación condicionante entre decisión moral y destino, que los Profetas deseaban anunciar, se había degradado desde hacía tiempo en el simple dogma de la venganza, sostenido por los tres amigos; en cierto modo se trataba del mecanismo de premio y castigo. Pero la realidad no era así, tampoco ofrecía una Providencia benévola, ésta en ningún caso era la propia de aquel Yahvé, que desde la tormenta aplasta a los hombres y los reduce a una partícula del mundo. Este Yahvé llega a revisar en esta escena hasta la imagen desiderativa de la Providencia, en la que al fin le habían convertido los amigos de Job; por tanto incluso increpa a Elifaz con la más profunda ironía: «Estoy irritado contra ti y tus dos compañeros porque no habéis hablado rectamente de mí como lo ha hecho mi siervo Job» (42,7). Pero la aparente sumisión que Job podría extraer de esta pedagogía que utiliza Dios, nunca sería un mensaje de felicidad. Obligaría a la pura resignación y a la carencia de consuelo; también el futuro se había cerrado; el Yahvé de la escena final, como dirigiéndose a un demonio de la naturaleza en orden, no dice una sola palabra mesiánica. De ningúna manera asume la esperanza de Job de 19,25, que al parecer le quedaba referida; por el contrario: toda esperanza está y permanece fundada en la propia buena conciencia de Job y en la rebelión que surge de él y que busca un vengador. La aparición de Yahvé y sus palabras confirman directamente la incredulidad de Job en la justicia divina; en vez de la revelación de un Dios de la justicia, son como el ateísmo del propio Dios, si se atiende a la moral y a partir de ella. Esto es casi así en el poema de la escena de Yahvé, una muestra de la más paradójica de todas las visiones, a la que Jean Paul dio el título: «Discurso del Cristo muerto desde el edificio del mundo acerca de que no existe Dios». Cuanto menos sometimiento se produce, también

con mayor seguridad la aparente Teodicea acaba convirtiéndose en su contrario: Salida del hombre dejando a Yahvé, fantasía de un mundo que se yergue sobre el polvo. De ninguna manera en Iob este mundo es el de una prolongación de la vida tras la muerte, donde todo se equilibra bien y con posterioridad. El judaísmo en tiempo de Iob no conocía este tipo de perspectiva, el cuerpo desciende a la tierra, al país de las sombras. Iob piensa más bien en un mundo que pueda ver con los propios ojos, conservados o restaurados, transportado por el vengador y liberador de las culpas, que hace el proceso al principio de la iniusticia. Piensa un camino para el hombre y su moralidad, que cruza tanto a la naturaleza como a Dios. Faltan aún todas las excusas, que sólo se hicieron teológicamente necesarias a causa de las crecientes experiencias-Iob, ideas-Iob; faltan todas las apologías de la Teodicea que ahora por primera vez se hace imprescindible. Falta la caída del pecado como doctrina perfeccionada, según la cual la mala creación queda disculpada por la culpa de Adán y por los demonios que irrumpen. Falta todavía el concepto perfeccionado de Satán, el enorme macho expiatorio de Yahvé, sobre quien aterriza todo lo avieso de la existencia; en el Libro popular de Iob, aquél sólo es un ángel acusador, en el peor de los casos un envidioso escéptico; en el poema de Iob no se le nombra en absoluto. Quizás equivaliera en la época antigua a un instigador al mal («Satán se alzó contra Israel e incitó a David a hacer un censo de Israel» 1 Cr 21,1), pero de ninguna forma como su autor. Incluso el motivo supuesto de la caída de Lucifer, que se encuentra en el Primer-Isaías «¿Cómo has caído del cielo, lucero hijo de la aurora?» (Is 14,12), sólo fue adaptado más tarde a la satanología; en su lugar preciso sólo se encuentra la referencia al rey de Babel. Y Iob ya se había opuesto, desde la profundidad de su rebelión, a todas estas Teodiceas exculpatorias: Yahvé, si consiente a Satanás, no puede ser a la vez omnipotente y bueno. Sólo puede ser omnipotente y malo, o ser bueno y débil: Existe tan poco espacio para el demonio, aunadas la omnipotencia y la bondad, como anteriormente para el mal sin personificar o sin testaferro.

Es cierto que los Profetas, al igual que las interpolaciones del Pentateuco, que tienen su influjo, poseen a veces otra clase de dualismo apenas observado, y que no queda afectado por las objecciones de Iob. Y no lo es, porque la contraposición no discurre aquí entre bien y mal, entre Ormuzd y Ahrimàn, sino, por decirlo así, entre amor e indiferencia. Los Profetas, todavía fijados en el topos de Yahvé, enseñaban que la infelicidad, aparte de ser medida de disciplina y prueba, causadas por un padre justo, a veces es algo que se explica por sí mismo, esto es, el simple alejamiento de Yahvé con respecto al hombre. En el último Deuteronomio expresa esto Yavhé: «lo abandonaré y me esconderé de él, se lo comerán y le ocurrirán innumerables desgracias y sufrimientos. Entonces dirá: "Es que no está mi Dios conmigo; por eso me ocurren estas desgracias" (5 Mois 311,17). Desgracias y sufrimientos vehementes son vistos como ciertas realidades que prosperan en la distancia de Dios, son causadas por esta distancia; no se las considera como queridos por Yahvé o en su caso

por un Anti-dios. Son destino desatado, libremente activo en la indiferencia, que también actúa con indiferencia en contra de las invenciones humanas –como el demonio de la naturaleza al final del *Libro de Job*. La omnipotencia de Dios y su bondad ceden por igual en este punto: Egipto o Assur, en ausencia de Dios, pueden llevar a Israel a un mal destino, como el propio de un ciclón que se forma en sí mismo. Los Profetas, a partir de este cambio, han intentado hacer una Teodicea carente de pecado original y de Satán; ésta resuena todavía en Agustín cuando remarca, a pesar de una muy abundante utilización de Satanás: El mal proviene de la carencia de Dios, Dios no es ninguna *causa efficiens* del mal del mundo, sino únicamente una *causa defficiens*. La indignación de Job, ciertamente no cesa tampoco de estar en contra de esta Teodicea de la distancia de Dios, distinta de la de sus tres amigos, tanto menos cuando que contempla al propio Yahvé como un extraño demonio de la naturaleza. Una coartada de Yahvé no es tampoco ninguna excusa ni un sustitutivo de la responsabilidad cara a la miseria en el mundo; la omnipotencia real y la bondad nunca serían indiferentes ni se fatigarían. Y esto con respecto a los pecadores y con mayor razón –como constata incesante el realismo de Job–, con respecto a los justos. Toda Teodicea desde entonces, si se la mide con las duras preguntas de Job, es una deslealtad. El *Libro de Job* activa a los abogados de la omnipotencia y de la bondad suma, a la vez ha impedido *a limine* todas sus armonizaciones. Para los hombres, que se han alejado tan fundamentalmente de la concepción del Dios creador o del Dios de la justicia de manera que éste ya no existe, su justificación ciertamente ya no es en absoluto ningún problema o, como parece, un problema puramente histórico-religioso. La Ilustración francesa afirmaba que la solución más simple de la Teodicea es la de que *Dieu n'existe pas*. Si el ateísmo ontológico se convierte así en un ateísmo ético, conforme a como puede entenderse toda la Teofanía del final del *Libro de Job*, entonces en último término todo el bien –y esto es importante–, los interrogantes y las acusaciones de Job, toda su rebelión parecen sin objeto, si se efectúa la supresión de un Dios que gobierna desde su trono.

¿Es esto, pues, realmente así, también en lo que se refiere a sus interrogantes más amargos? ¿No posee el *Libro de Job*, también para ateos de confort, ninguna otra realidad que la histórica o la psicológica, o, por supuesto, la poética? ¿No permanece insensible la naturaleza cruel, indiferente ante el hombre, también sin Yahvé? ¿No permanece en la existencia la enfermedad, el desorden, la lejanía, el desdén? ¿No permanece aquel algo en la existencia –también sin que sea cosificado ni se convierta en una hipóstasis trascendente– del que Job dice: «Inocente o culpable, mata a ambos» (Job 9,22)? ¿No permanece la muerte, a la que Job coloca las palabras, horriblemente intemporales: «¡Nada espero! El sepulcro es mi casa, he tendido mi lecho en las tinieblas, a la fosa la llamo padre; a los gusanos, madre y hermanos. ¿Dónde ha quedado mi esperanza? Mi dicha, ¿quién la ha visto? ¿Bajará conmigo a la tumba? ¿Vamos a hundirnos juntos en la tierra? » (17, 13-16).

Permanece un universo insensible, uno, en demasía, no mediado todavía con la serie de finalidades humanas; tampoco la reacción que nos queda es la acusación, pero sí por lo menos inmensas preguntas, admiración inmensamente negativa. En lo que también concierne a lo reflexionado como Teodicea, ahora hecho añicos en el *problema* de un sentido inmanente, sin ninguna apologética y sin la superstición de una superioridad última y trascendente, que es interesadamente cuidada: ¿no necesitan los sueños desiderativos de ningún consuelo –que tienen tan difícil–, sin embargo para ellos no tiene que ser previsible alguna cosa? ¿No necesitan un correlato en el núcleo del mundo las obras emprendidas contra lo inhumano? ¿No necesitan este correlato las utopías que quieren ser concretas, los planes de lo todavía-no-devenido? ¿Es que no hay que entender el duro conjunto de la miseria y la tendencia a su superación, de la explotación y la dialéctica progresiva en la explotación? ¿No hay que justificar la propia dialéctica materialista, esto es, por qué necesita de un proceso tan penoso, tan horrible? ¿De dónde procede el Reino de la necesidad que oprime tan largamente? ¿Por qué el Reino de la libertad no se presenta de una vez? ¿Por qué tiene que trabajar tan cruentamente a través de la necesidad? ¿Qué es lo que justifica su demora? Todo esto son asuntos que también permanecen en el ateísmo, supuesto que éste no se haga optimismo ahistórico e irreal, insensato. E igualmente no se convierta en nihilismo ahistórico, con el hombre como un ridículo productor de ilusiones (aunque estos hombres también pertenezcan al mundo existente), con puro extrañamiento-muerte en sí, envolviéndonos, con aquel in-humano-ser en sí cósmico-gorgónico, en donde debe enquistarse permanentemente lo que no nos-concierne nada. Los interrogantes de Job no reciben así ninguna respuesta con su éxodo que deja atrás la aparente justicia de Yahvé. Permanecen transportados, transformados, también ante la tormenta que paraliza, también ante el silencio del mundo enteramente sin Yahvé. La solución más sencilla a la Teodicea no es pues sólo que *dieu n'existe pas*, pues surgen los interrogantes a la misma marcha del mundo, para nosotros insensible, salpicada de oscuridad, ya la difícil materia que se mueve en ella. La manera más sencilla consiste en que en el mundo existe siempre un éxodo, que saca del *status* correspondiente, y una esperanza que se liga a la indignación basada en las concretas posibilidades dadas de un nuevo ser. Como un apoyo en el futuro, con un proceso de ninguna manera fracasado, pero tampoco supuestamente ganado, en virtud de un incesante caminar grávido de su solución, de nuestra solución. El éxodo, como el iniciado por Job, que abandona la concepción cesarista de Dios, que sitúa al hombre por encima de todo tipo de tiranía, por encima de la forma cuestionable de una justicia de arriba, también sobre la nueva-mística de una majestad de la naturaleza en sí: *este éxodo no es un éxodo que deja atrás todo éxodo.* Por el contrario: precisamente el rebelde posee la confianza en Dios, sin creer en Dios, esto es, tiene confianza en el específico Yahvé del éxodo de Egipto, aun cuando se percibe lúdicamente toda cosificación mitológica y cesa en su origen todo reflejo de señores dirigi-

do hacia arriba. El Dios del que habla Job es conocido en sus frutos, que domina con tanta autoridad y grandeza que aplasta, avanza hasta nosotros desde el cielo como Faraón, pero Job es precisamente piadoso cuando no cree. Hay que exceptuar su fe en el éxodo y en que la última palabra no ha sido todavía humanamente expresada, la del vengador de la sangre, del que restaña las heridas, brevemente dicho, del Hijo del hombre mismo en lugar del Gran Señor. Una palabra de la que ya no se parte, dejándola atrás, sino que ella misma, sin ningún temor, nos introduce en el Arriba suprimido.

V
AUT CAESAR AUT CHRISTUS

25. Somos seres en fermentación

Nosotros mismos todavía no hemos salido nunca de nosotros y estamos aquí. En nosotros somos todavía oscuridad, no sólo por causa del aquí y ahora –demasiado próximos e inmediatos– en el que todos nos encontramos. Sino que mientras nos desgarramos mutuamente, como ningún animal lo hace contra su especie, somos ocultamente peligrosos. Y mientras igualmente estamos todavía totalmente ocultos en nosotros en demasiadas otras cosas, todavía no alumbradas, estamos incompletos como ningún otro ser vivo, nos encontramos todavía abiertos hacia adelante. Colaborando también en el frente más avanzado, con algo que todavía está llegando.

Así, a la vez, siempre nos acercamos desde adelante, fermentando. Pues lo que comienza, aunque sea como un fluido, comienza porque sencillamente todavía no había comenzado. Y esto porque a partir de lo humano que somos al frente, para todos y para todo, sólo escasamente ha sido alumbrado el adónde y sólo muy tentativamente el para qué. Por ello hay un paso adelante, sin embargo con frecuencia vacilante, que constantemente debe ser equilibrado. Y esto precisamente cuando el objetivo de llegar a ser para sí, aparece claramente ante los ojos. Ultimamente en relación con nuestro rostro descubierto: una señal de nuestra buena causa se llamaba y se llama Jesús. Asimismo éste tampoco ha surgido todavía de su fermentación y de su itinerario; sin embargo, se halla vinculado como ninguna otra cosa a los hombres y permanece con ellos. Ciertamente como la señal más suave, pero a la vez la más abrasadora, la que nos revuelve máximamente, la que máximamente nos fuerza. Pues de la otra manera, absolutamente mojigata, que durante tanto tiempo era la habitual, nunca habría brotado ningún vástago, ningún «Yo soy eso», sino únicamente el consabido arrullar. Pero cuando este Jesús nos quiere llamar por el nombre, cuando lo conoce, entonces es otra cosa lo que se plantea y establece. Este despertar puede ser suave; sin embargo, siempre sacude, produce novedad.

26. MANSEDUMBRE Y LA «LUZ DE SU FUROR» (WILLIAM BLAKE)

Por naturaleza existen corderos que se doblegan fácilmente y además con placer. Ello radica en su talante, a éstos no les ha predicado Jesús de manera violenta, según se dice en la Escritura. Jamás y en absoluto fue él dulce, como piensan los gansos suaves, y sobre todo como lo preparan los lobos para las ovejas, con la intención de que éstas lo sean doblemente. Su supuesto Pastor es presentado tan tranquilo, tan ilimitadamente paciente, como si realmente no hubiera sido ninguna otra cosa. El fundador, pues, debería haberlo sido desprovisto de toda pasión; pero poseía una de las más fuertes: la ira. Así, a los cambistas les volcó las mesas en el Templo, ni siquiera olvidó allí el látigo. Jesús sólo es paciente cuando se trata del tranquilo círculo de los suyos, parece que no ama en absoluto a los enemigos de éstos. El Sermón de la Montaña no trata de excitar a los hombres unos contra otros, por razón de Cristo, ni como si Jesús, cual fanático, hubiera recomendado esto a sus discípulos (Mt 10,35 s). El Sermón de la Montaña, con su bienaventuranza de los mansos, de los pacíficos, no se refiere a los días del combate, sino al fin de los días, que Jesús creía cercano conforme a la predicación del mandeo Juan; y así se explica la relación *vigente*, quiliástica *inmediata* el Reino de los Cielos (Mt 5,3). Sin embargo, para la *lucha*, para la *realización* del Reino surge la expresión: «No he venido a traer la paz, sino la espada» (Mt 10,34). Entendida no sólo totalmente interiorizada, sino con realidad exterior, ardientemente devastadora: «Fuego he venido a encender en la tierra, y que más quiero sino que prenda» (Lc 12,49). Justamente lo mismo expresan los versos de Willian Blake en la conclusión que se refiere a 1789: «El espíritu de la rebelión dispara desde el Redentor / y en el viñedo de Francia apareció la luz de su furor.» Ciertamente que tanto la espada como el fuego, que no sólo destruyen, sino que purifican, alcanzan en la predicación de Jesús a algo más que a los simples palacios; conciernen al antiguo eón que debe desaparecer. Sin embargo, delante se hallan los enemigos de los afligidos y oprimidos, los ricos, que entrarán en el Reino de los cielos tan difícilmente –con absoluta ironía sobre su imposibilidad– como el camello pasará a través del ojo de una aguja de coser. La Iglesia posteriormente ha ensanchado tanto y de tal manera el ojo de la aguja que ha sustraído su Jesús de la perspectiva de la rebelión. Triunfó entonces la suavidad contra los autores de injusticia y no la ira de Jesús. Sin embargo el propio Kautsky, que sólo veía todavía «el abriguito religioso», debía conceder en *El origen del cristianismo* (1908): «El odio de clases del moderno proletariado apenas ha logrado formas tan fanáticas como el de los cristianos.» Y desde otro lado totalmente distinto, precisamente el lado del «abriguito religioso» de Chesterton, *malgré lui* y por lo tanto de forma particularmente sorprendente, da una explicación sobre la aparición del querido Jesusito y sobre la posterior concreción del cristianismo, reducido exclusivamente a la honestidad en el ámbito ético y a sus reformas. A esta versión le da su merecido en *El hombre inmortal*, de la siguiente forma: «Aquellos

que culpaban a los cristianos de haber dejado a Roma en ruinas mediante un incendio, eran calumniadores, pero habían captado la naturaleza del cristianismo mucho más correctamente que aquellos modernos que nos cuentan que los cristianos habían sido una comunidad ética, y habían sido martirizados lentamente hasta la muerte porque explicaban a los hombres que tenían que cumplir un deber con respecto a sus prójimos o porque su mansedumbre les había hecho explicablemente despreciables.» No es posible dejar de escuchar también de esta manera el elemento subversivo del primitivo cristianismo que resuena fuertemente de forma que debe acabar de una vez con lo que hasta ahora se ha hecho de él y con su represión. Ahí se encuentra un antídoto contra el simple zumo de las formas piadosas de pensar, un contragolpe adverso a la humildad que se arrastra. Jesús quería expulsar de su boca a los tibios; ninguna expresión de Jesús se acomoda ideológicamente a nuestras sociedades actuales, y todavía menos el Sermón de la Montaña: todo está encaminado a la expectativa del fin de los tiempos, más aún: a su preparación. Sus indicaciones morales no son comprensibles sin las apocalípticas; esto ya es así con mucha antelación con respecto a la posterior Apocalipsis de Juan; y esto no sólo de carácter jesuánico, pero siempre significado en la propia predicación jesuánica: «Quien resista hasta el final de este eón quebradizo, se salvará» (Mc 13,13); se hacía así un severo complemento a las demandas del Sermón de la Montaña: «Y lo que os digo a vosotros se lo digo a todos: ¡Estad en vela! (Mc 13,37). Esto no tiene en absoluto ningún carácter quietista, exactamente como dice William Blake, con la luz vinculada a este furor incontestable.

27. Penetración de Jesús en Yahvé

El Bautismo de aquel que debe venir

Quien únicamente sufre, no puede levantarse él solo con facilidad. A no ser que avance contra la presión que no pesa únicamente en el alma. Ve una puerta cuando cree escuchar lo que le cambia fundamentalmente. Ante todo, cuando el cambio urge en el tiempo, un cambio que rompe hacia adelante y esto con aspereza. Así, en la época de Juan el Bautista parecía que se cumplía que la medida que había durado hasta entonces estaba colmada. Debía hacerse penitencia, pues el Reino del Cielo se aproximaba y delante de éste había que haberse purificado. Con el bautismo en el Jordán, en su agua que fluye, que desde antiguo no sólo tenía como función purificar la piel. Pero resultaba nueva la entrada de un Bautista explícito, que realizaba el bautismo, y sobre todo que no practicaba un bautismo según el normal rito lavatorio, sino por primera vez practicaba uno de tal clase que debía hacer a la gente madura para recibir a uno que tenía que venir: esto era extraordinario. Juan quiere ser el mensajero del que ha de venir con una particularidad precursora inmediata, que no había tenido

hasta entonces en la Escritura ningún hombre, ni siquiera Elías. Pues este heraldo no conoce por sí mismo a aquel más poderoso que viene detrás de él y que ya no tiene por qué ser bautizado con el agua tradicional, sino con fuego y un nuevo espíritu. Es así cómo se entiende la pregunta del Bautista a Jesús, chocante e incomprensible (Mt 11,3): «¿Eres tú el que debe venir o debemos esperar a otro?» Y la respuesta de Jesús a uno que no contaba entre sus seguidores: «Bienaventurado el que no se escandaliza de mí» (Mt 11,6). Sin embargo –y esto muestra en qué poca medida el joven Jesús se veía a sí mismo como el que tenía que venir– también el neófito Jesús se hizo bautizar a sí mismo por Juan. De esta manera Juan, que no sólo era un nazareno del desierto, sino que además en él también debía haber influjos mandeo-persas, procedió como alguien que precede, por encima de la apariencia nacional de la sangre. Lo que el Bautista llama su Dios, es «capaz de sacar de las piedras hijos de Abrahán» (Mt 3,9). Otra Alianza aparece ahora y espera, pero ciertamente todavía no nos hace feliz.

La buena nueva como réplica al temor del Señor. Penetración de Jesús en Yahvé

Debería venir uno que finalmente hiciera recto lo torcido. Siempre se había esperado lo mismo, primero de arriba, pero después, cuando aquello no sucedió, de abajo. El héroe tenía que proceder de los judíos, un enviado, sin embargo uno que administrase su cargo mejor que quien lo hacía necesario. Pues si el mundo no estuviera en grave situación, no sería necesario un Mesías. Jesús ha vacilado largo tiempo hasta emerger como tal; primeramente se sintió como discípulo del Bautista, así recibió su bautismo, pues se sentía impuro. La narración de las tentaciones (Mt 4, 3-6) muestra el convencimiento de Jesús de que era cosa propia del demonio designarse como Hijo de Dios. Pedro, que es el primero que le llama Cristo, es reprendido por ello (Mc 8,33). Sólo la «Transfiguración», seis días después, la voz exterior escuchada, proveniente de las nubes (Mc 9, 1-7), parecen haber llevado a Jesús a una conciencia de su misión, que superaba todas las dificultades. Y ahora, por fin, se hace claro: ciertamente la misión era suave, pero *de ninguna manera* se pretendía que fuera *sólo interior*, este carácter se le atribuyó posteriormente, después de su fracaso. Pues en la entrada en Jerusalén, Jesús ha aceptado el Hosanna; este grito era el antiguo grito regio del pueblo. Era inequívocamente político, contra Roma. «Alabado sea el Reino de nuestro padre David» (Mc 11,10), «Hosanna el que viene en el nombre del Señor, el Rey de Israel» (Jn 12,13). Ante el sumo sacerdote, Jesús se reconoce enteramente como Mesías, y no sólo interior y en sentido abstracto, sino acompañado de todas las señales del poder que eran tradicionales y habían sido esperadas desde Daniel (Mc 14,62). Ante Pilato, Jesús aceptó el título de Rey de los judíos, y bajo este título fue crucificado (la cruz era el castigo romano in-

fligido a la revuelta). Si fuese cierto que Jesús no había querido ser de ninguna manera el Mesías esperado por los judíos, entonces no se explica por qué habría tenido reparos en ser proclamado como Mesías y por qué razón llegó a superar estos reparos. Se hubiese llamado a sí mismo un buen hombre, un pastor, a lo más un seguidor de los antiguos Profetas. No hubiera necesitado de ninguna visión procedente del cielo a fin de decidirse a esta osadía: *«Tu es Christus»*. Primeramente fueron los ilustrados, luego –con menor inocencia– los teólogos liberales-antisemitas han apartado de este modo a Jesús del sueño mesiánico de carácter judío, esto es, de la escatología política. Por desgracia, todo esto tuvo su comienzo con la *Vida de Jesús* de Renan, en el nivel científico había sido preparada por Holtzmann, Wellhausen, Harnack y finalizó con una pura interiorización sin igual de Cristo. En lo concerniente a ser Rey de los judíos, ello adquiere su forma más despectiva con Wellhausen: «El Reino que tenía ante sus ojos, no era en el que esperaban los judíos. Jesús cumplió la esperanza y anhelos de éstos, cuando los dirigió a otro ideal, a un orden más elevado. Sólo en este sentido puede haberse denominado a sí mismo Mesías: no debían esperar otra cosa, él no era el que ellos deseaban, pero él era el verdadero que ellos debían de esperar. Si se da, pues, a las palabras el significado que propiamente se le debe, con el que generalmente es entendida, entonces Jesús no ha sido el Mesías y no ha querido serlo. Su Reino no era de este mundo, es decir, coloca algo totalmente Otro en lugar de la esperanza mesiánica» (*Israelitische und jüdische Geschichte*, 1895, p. 349). De esta manera se desaloja la escatología de los Evangelios, aunque ésta pertenezca a los pasajes de mejor acreditación filológica; de esta forma Jesús habría anunciado, por así decirlo, un Reino de Dios puramente ético, totalmente fuera del sueño apocalíptico, en el que vivía toda la piedad judía. Es un mérito de Albert Schweitzer (*Das Messianitats– und Leidensgeheimnis*, 1901) haber redescubierto las correctas proporciones, también en la Teología liberal: Jesús ha introducido la ética (como penitencia, preparación para el Reino) en la escatología, no la escatología en la ética. Ciertamente Schweitzer tampoco concibe lo escatológico de forma político-terreno-real, sino exclusivamente como sobrenatural, demasiado esclusivamente sobrenatural, a la vez en exceso lejos del nuevo cielo y de *la nueva tierra*; de todos modos: en esta interpretación, el Reino que llega es para Jesús *lo primero* y no el amor. Sólo a la pretensión del Reino, sigue la del amor, y el Reino en cuanto que es un suceso cósmico de tipo catastrófico no es un acontecimiento de la psicología, sino propiamente del cosmos, en dirección a una nueva Jerusalén. Jesús ya no contempla de ningún modo un tiempo abocado al desaliento de la pura interioridad, vivía enteramente bajo los signos del Bautista, abiertos, proféticamente positivos: «Haced penitencia, se acerca el Reino de los cielos». Envía (Mt 10) a sus discípulos por parejas a las ciudades judías, para que extiendan este anuncio; les prepara para los trabajos mesiánicos, que ahora deben aparecer y en los que tanto ellos como los otros elegidos van a sufrir persecución, quizás has-

ta encontrarán la muerte. Ni siquiera espera que vuelvan a él los supervivientes en la condición partieron; de tal forma para él se halla próximo el fin del mundo, el nuevo mundo; «No habréis acabado con las ciudades de Israel antes de que vuelva el Hijo del hombre» (Mt 10,23). Igualmente el Padrenuestro contiene una referencia inmediata sobre los trabajos del *ésjaton* que se sitúa como inmediato; su contenido sólo puede convertirse en pura interioridad en el caso de que se realice una mala interpretación: «Y no nos dejes caer en la tentación, mas líbranos del mal»: Tentación *(peirasmos)* no significa aquí una seducción individual a pecar, sino tribulaciones, apuros escatológicos, persecución por parte del Anticristo al final de los tiempos. Esta persecución debe finalizar, el cáliz debe pasar, debe nacer el nuevo eón, sin que su irrupción permita ningún tiempo, ningún largo tiempo para una contrarrevolución. Tan inquebrantable era la fe de Jesús de que él era el portador del próximo Sión, que esta fe sólo le abandona en la cruz. En el momento más terrible que jamás ha vivido un hombre, momento que, acompañado por el suplicio de la cruz, es incluso más duro que éste y que se refleja en el más concreto grito de desesperación: «¡Dios mío, Dios mío! ¿por qué me has abandonado». Así sólo clama quien ve que desaparece su obra que era realizable de modo concreto, así no clama un mero guía de almas, ningún Rey del cielo de los espíritus puros. Pues el impulso *social* nazareno-profético, que penetraba el mensaje dirigido a los afligidos y oprimidos, no poseía ningún anhelo de muerte, ni ningún consuelo altísimamente espiritual. «Pues predicaba como quien tiene poder y no como los escribas» (Mt 7,29) y con mayor razón no como el Cristo sublimado de simples tonos espirituales, por así decirlo, de sentimientos eternos y espiritualidad. El *logion* de Mt 11, 25-30 es un grito de júbilo de carácter político-religioso, describe de la manera más inequívoca la entrada real del Rey-Mesías, y su última frase es un decreto: «Mi yugo es suave y mi carga ligera». Ciertamente que con ellos no se mencionaba el yugo de la cruz, esta clase de carga era la menos suave y ligera, no hubiera sido capaz de transmitir ningún mensaje de felicidad. Así pues, Jesús se consideró subjetivamente del todo como el Mesías en sentido tradicional, objetivamente Jesús no aparece de ningún modo como quien se evade en una interioridad invisible, ni tampoco como el que prepara aposentos de un Reino de los cielos totalmente trascendente; por el contrario, la salvación queda anunciada como Canaán. Como cumplimiento de aquello que había anunciado los Patriarcas, sin caducidad ni trivialidad, ni mutilaciones, un Canaán elevado a su quintaesencia. «No hay ninguno que haya dejado casa, o mujer o hermanos o padres o hijos por el reinado de Dios que no reciba en este tiempo mucho más y en la edad futura vida eterna» (Lc 18, 295). Ya existía suficiente interioridad en la pura expectativa mesiánica, sobreabundancia de cielo en el Arriba creído: era la tierra la que necesitaba una tierra de salvación y también del Evangelio. Si en principio existe todavía una duda sobre si Jesús –antes de la catástrofe de la cruz– quería aparecer como

Salvador real, esta duda queda resuelta mediante la *palabra: el propio Evangelio.* Jesús que ni siquiera desdeñaba actuar como autor de milagros de índole medicinal, utiliza la palabra Evangelio en el sentido de una salvación milagrosa en toda la tierra, en razón del Reino de Dios (Mc, 15). Jesús transmite a Juan en la cárcel la siguiente definición, muy poco interiorizante: «Los ciegos ven y los cojos andan, los leprosos quedan limpios y los sordos oyen, los muertos resucitan y a los pobres se les anuncia la buena noticia» (Mt 11,5). Aunque algunos pasajes, en los que Jesús habla del Evangelio como si dejara un legado (Mc 13,10; 14,9), han debido ser interpolados con posterioridad; sin embargo la expresión de ninguna manera tiene un origen posterior, no es –como Johannes Weiss definía– una «simple expresión del lenguaje misionero» *post crucem;* es decir, espiritual. Más bien floreció, precisamente en el tiempo de Jesús, de manera inequívoca como palabra salvífica de carácter religioso-político y tiene relación al fin de la miseria concreta, al comienzo de la concreta felicidad. Y no sólo los judios oprimidos, también los restantes pueblos de Oriente abrigaban entonces una esperanza o un sentimiento de advenimiento realmente consistentes. Incluso sus opresores, los romanos satisfechos, utilizaban la palabra evangelio como palabra de paz, como palabra pública de felicidad, en una forma sibilina (en la locura de la caótica inseguridad en el último siglo de la República); era conocido el vaticinio de Virgilio, en la Egloga IV, referido a Augusto: *«Magnus ab integro saeculorum nascitur ordo... redeunt Saturnia regna»* esto es: La época dorada de Saturno, las saturnales vuelven, y esto quiere decir aquí exactamente nada más que evangelio. Una piedra de altar en Asia menor, en Priene, expresa el elogio del nacimiento de Augusto, literalmente como el comienzo de los «evangelios» para el mundo, en el sentido de la época dorada. Así penetraba también la palabra en Palestina, en un mundo que más que nunca tenía espacio para una buena nueva, penetraba *como una palabra de felicidad político-social, inalienable, en favor de todo lo demás.* Vinculada sin solución de continuidad con el *Olan-ha-Schalom,* con el Reino de paz del mesianismo tradicional de los Profetas. No ligado a la simple interioridad o al «más allá», pues para esto primero era necesaria aquella reinterpretación general en el lenguaje de misión, que Jesús nunca había utilizado. Los cristianos de las catacumbas, de ningún modo pacíficos-dualistas-trascendentes-escapistas, tampoco sellaron la paz con Nerón y su Reino; de otro modo no habrían sido arrojados a sus fieras salvajes. Así pues, este impulso de Cristo, muy poco paralizante, no es un factor secundario en la inspiración de la guerra de los campesinos, no sin razón una guerra de carácter práctico-quiliástico. En verdad, en su origen, el Evangelio se encontraba identificado con su sentido real revolucionario. «El tiempo se ha cumplido, y ha llegado el Reino de Dios» (Mc 1,15). En resumen, tanto Mesías como Evangelio significan: Jesús nunca ha asumido su función como algo amortiguado, es decir no mundano.

De ningún modo contradicen esto las dos expresiones de Cristo de carácter aparentemente pneumático, con las que desde hace dos mil años se prueba la inocuidad cristiana, a la vez que se la considera como una exigencia: las expresiones acerca de *la interioridad de Reino* y de que *el Reino no es de este mundo.* Jesús nunca afirmó: «El Reino de Dios está en vosotros», el pasaje (Lc 17, 21) rectamente traducido dice más bien: «El Reino de Dios está en medio de vosotros» (ἐντὸς ὑμῶν), y no se lo decía a sus discípulos, sino que señalando a los discípulos se lo decía a los fariseos. Respondía con ello a su pregunta capciosa de cuándo llegaría el Reino de Dios, y la respuesta afirma: El reino de Dios, también espacialmente se encuentra cerca, en la comunidad de aquellos que se reconocen en él. Jesús responde allí no como traduce Lutero: «El Reino de Dios está en vosotros», para señalar así con mayor razón *e contrario* la no mundanidad del puro espíritu. Continúa Lutero: «El Reino no llega con gestos externos»; si traducimos literalmente, Jesús afirma más bien: «El Reino no llega de forma que se le pueda observar» *(meta paratērēseōs)*. Observabilidad, paratērēsis, en el lenguaje culto helénico, que el médico Lucas hace hablar aquí a Jesús, es una expresión médica y astrológica, no referible a la interioridad, se refiere, únicamente y a manera de símil, a los augurios astrológicos o a los síntomas médicos. Así pues, en lugar de esta pacífica observabilidad, se piensa y se anuncia estrictamente un salto pronunciado, una *súbita* y total irrupción transformadora. Jesús habla de la irrupción en la comunidad de los que le confiesan; éstos, que no se acomodan paulatinamente según soplan los vientos, según los augurios de gran antelación de las conjunciones astrológicas, sino que son los que en la nueva comunidad se hallan dispuestos con celeridad, preparados, elegidos, éstos son los únicos que vivirán la irrupción del Reino, asimismo absolutamente repentina, acompañada de lo apocalíptico, que tiene muy poco de interioridad; se hallan equipados para esto. Más aún: «Mi Reino no es de este mundo»; este giro ante Pilato es por lo menos desde el punto de vista gramatical ciertamente inequívoco en lo que se refiere a su escueto significado (ἡ βασιλεία ἡ ἐμὴ οὐκ ἔστιν ἐκ τοῦ κόσμου τούτου); pero sólo se encuentra en el Evangelio de Juan, carente en gran medida de historicidad, es mantenido por Pablo, y además tiene la pretensión de servir a un objetivo póstumo. Este objetivo era que el cristiano que fuera llevado a un tribunal pagano pudiera invocar las palabras de su Maestro en el sentido de que Cristo y los cristianos no tenían nada en común con el delito de alta traición. De esta manera, Juan presenta la discusión ante el Sumo sacerdote de forma mucho más completa que los otros evangelistas; tanto más ampliamente explícita en la escena del tribunal romano. Tanto más desfavorablemente muestra a los judíos, tanto más positivamente a Pilato; el alto funcionario romano debía igualmente crear un precedente cuando anuncia tres veces que no encuentra ninguna culpa en Jesús, después que quiso dejarle libre por tres veces. Y Juan utiliza ahora, sobre todo, la escena del tribunal para hacer decir a Jesús una frase que de hecho pretendidamente tiene el efecto de ser inofensiva, en esta oca-

sión casi salvadora. Pero Juan no tomaba esto en absoluto de las frases expresadas históricamente por Jesús, sino de las necesidades de las comunidades y del deseo de suavizarlas; el motivo no es primariamente cristológico, sino forense-apologético (cf. con respecto a este pasaje Joh. Bauer, *Kommentar zum Johannes-Evangelium*, 1925). Contradice al coraje; más aún: a la dignidad de Cristo, que utilizara precisamente ante Pilato esta frase derrotista, que se mostrara ante el juez romano como un particular iluso, como alguien casi cómicamente inocuo para la masa de los romanos. Por el contrario, no contradecía a la dignidad de los miembros de la comunidad cristiana ante el tribunal intentar liberarse con esta expresión (todavía no se había desatado el ansia de los mártires); así se explica también la «maldad» subrayada de los judíos, la subrayada nobleza de Pilatos y la clara *captatio benevolentiae* en la época postjesuánica. Es dudoso que los pasajes de Juan hayan salvado de Nerón a algunos cristianos, pero es más seguro que cuando los Pilatos y los Nerones se hicieron también cristianos, ayudó finalmente a rebajar por completo las aspiraciones terrenas del cristianismo. Esta frase tan significativa ya no fue interpretada como apologética en favor de los cristianos del mundo, sino que se convirtió en apología de los señores del mundo –lo que ciertamente no era la intención de Juan–. El mismo Jesús tampoco pudo haber dicho esta frase con implicaciones tan amplias; jamás presentó un dualismo entre éste y aquel mundo, de manera que este mundo permaneciera indiscutido y quedara junto a aquél mediante un pacto de no intromisión. Este mundo debía pasar ante aquél, era juzgado por aquél como precisamente Juan Bautista había anunciado de Cristo: «Trae el bieldo en la mano para aventar su parva y reunir el trigo en su granero; la paja, en cambio, la quemará en una hoguera que no se apaga» (Lc 3,17). Allí donde por todas partes aparecen las expresiones «este mundo», «aquel mundo», fuera de la interpolación realizada en la escena del tribunal, carecen en absoluto de la función de coartada. «Este mundo» equivale al «eón presente», «aquel mundo» al «futuro eón mejor», al *mellon aion*, esto es, el futuro período del mundo, en *contraposición* al mundo ahora existente. Así en Mt 12,32; 24,3, se hace referencia a la tensión escatológica, no a la distancia geográfica de un fijo «estar aquí» y de un fijo «más allá». Lo único real de este mundo es ahora su ruina en aquél, cuyo eón mejor irrumpe en este mundo mediante el definitivo último día. Este Reino no debe ser predicado a los muertos, sino a los vivos, reunidos ya aquí; no necesita de ninguna muerte ni menos de un «más allá» post-mortal (Mt 16,28; Lc 21,32). Incluso las palabras del diálogo sobre las monedas del impuesto: «Dad al César lo que es del César, y a Dios lo que es de Dios» (Mt 22,21) no apoyan el derrotismo ante Pilato, y ello aunque estas palabras hayan sido tan gastadas por Pablo y con mayor razón por los cristianos posteriores que estaban dispuestos a efectuar arreglos. El desinterés de aquel diálogo sobre el impuesto es ante todo verdaderamente escatológico: pues sólo porque el Reino está próximo es por lo que el César es aquí indiferente. Por el contrario, el desinterés ante Pilato omite precisamente la escatología, la parte

más cierta de la predicación de Jesús; sería así un desinterés absoluto y no uno condicionado, irónico, peligrosamente burlón, como aparece en todas las otras expresiones de Jesús sobre lo que todavía existe: «Ahora comienza un juicio contra el orden presente, y ahora el jefe del mundo éste va a ser echado fuera» (Ju 12,31). Se crea un espacio para el nuevo eón, cielo y tierra, para el «aquí» más verdadero del nuevo cielo y la nueva tierra. Igual que Pablo, también Marción ha acentuado muy fuertemente la trascendencia de Cristo; sin embargo, opuestamente ésta no tiene el carácter de un simple rapto sobreterrenal, sino que como nuevo mundo desea situarse con fuerza en el lugar del antiguo aniquilado. El Hijo del hombre no permanece en lo Totalmente-Otro, desciende incluso tras la catástrofe de la cruz, incluso tras la resurrección. No como algo carente de interés, sino con gran poder y gloria (Lc 21,27), plenamente como ascensión a la nueva tierra. Semejantemente a como lo efectúa a la llegada de la Jerusalén celeste, en el final apocalíptico, acentuado con todo énfasis, que se presenta como una novia ataviada. La tierra antigua, demasiado antigua, ha ganado el *kairos* de esta urgencia; por tanto, parece también como si el Reino de los cielos que está cerca no necesitara ya de *ninguna violencia.* A ello corresponde también de manera particular el Jesús del Sermón del Monte, que tras cada bienaventuranza a la ausencia de violencia (Mt 5, 3-10) sitúa a la vez la proximidad del Reino de los cielos. Es decir, no o no sólo como recompensa popular, sino que el «pues» fundante, delante del «de ellos es el reino de los cielos» significa de forma más esencial que se anuncia como superfluo cualquier utilización de la fuerza, cualquier modo de expulsión de los cambistas de un Templo que de todas formas iba a perecer en una época a la que al fin le ha llegado su tiempo. Pero la revolución de la violencia, que levanta a los humildes, que humilla a los poderosos, es enteramente transferida por el *apocalíptico* Jesús a la *naturaleza,* la cual viene así a ser como la representante de una revuelta de los hombres mismos, y esto mediante la superbomba de la catástrofe cósmica. De este modo no existe ciertamente ningún último amor en sí al enemigo, aunque exista un fe-*kairós* (la medida se ha colmado, el tiempo se ha cumplido), no hay ninguna paz con Belial y su Reino. Con lo que también la paciencia humana, que no está dispuesta a combatir, sólo se refiere permanentemente a la injusticia que se le causa a *uno mismo* y no es una tolerancia de la injusticia que sucede a los *otros,* en cuanto *débiles* e *insignificantes;* a esta ausencia de oposición al mal, muy cómoda y muy extendida, no le corresponde de ninguna manera el Reino de los cielos; le corresponde por el contrario la expresión a propósito de los tibios que Jesús vomitará de su boca. Sin embargo, ciertamente, en el centro del mensaje de Jesús –y esto es lo más duro que tiene para la creatura, o su paradoja que hay que impulsar moralmente– está el *amor, agapē.* Pero como amor al hombre de características abarcadoras, como inversión, jamás oída, de todo tipo de agresión, tanto en la predicación de Jesús como en la realidad social todavía imperante, sólo encuentra espacio a la luz del éxodo de un adviento que de todos modos está ya próximo. Así como in-

versamente, el *contenido* del mismo adviento, por cuya causa tiene lugar el éxodo, tiene que ser *agapē*, con el Reino de paz de los hijos de Dios que se ha alcanzado, y con ninguna otra acción distinta a la del seguimiento de Cristo. Sin embargo, donde este trasfondo no se aproxima tanto que parezca que ya pronto vendrá, cuando se trata de la crisis, es decir, de la separación, de la decisión de un fin de los tiempos que todavía es beligerante, entonces la predicación de Jesús se hace más dura que la de todos los Profetas anteriores del *Olam-ha-Schalom*. Pues ya casi no se habla del amor al enemigo, sino que aparece –y esto no es una interpolación ulterior– la sorprendente guerra espiritual: «No he venido a sembrar paz, sino espadas» (Mt 10,34); «El que me rechaza y no acepta mis palabras ya tiene quien lo juzgue. El mensaje que he comunicado, eso lo juzgará el último día» (Ju 12,48). Constantemente se da en el Jesús rebelde y archihereje, *fuera del adviento*, un combate entre este mundo existente y aquel que vendrá en su lugar y que en medio del presente tiene sus dolores de parto. Con guerra, persecución, gran resistencia de los elegidos (Mc 18,8S) –*este eón y la súbita marcha, irrupción del eón futuro, se cortan mutuamente en el espacio de la tierra*. De esta manera Jesús es juzgado por los romanos como un rebelde, y por algo el sumo sacerdote de los fariseos temía al hombre, al cual se adhería el pueblo (Lc 19,48); para el que toda la teocracia sacerdotal y la religión de la Ley, según se había estabilizado desde Esdras y Nehemías, pertenecían al mundo que estaba maduro para su destrucción. Este Jesús era peligroso; en contra suya y de su radicalismo escatológico se formaba una comunidad de intereses entre el estrato superior de los judíos y los opresores romanos, y esto no necesariamente debido a malos entendidos. A los ojos de este mundo, quien fue colgado de la cruz no era precisamente un iluso inofensivo, sino alguien que con carácter adventista transformaba los valores del mundo existente, el gran modelo de otro universo sin opresión y sin Dios de los señores. Los sacerdotes sólo como pretexto invocan el hecho de que Jesús se ha manifestado como Hijo de Dios, como Mesías, y que por tanto «según la Ley» (3 Mois 24,16), a causa de su blasfemia, tiene que morir (Ju 19,7). Pues en el siglo anterior a Jesús, desde el final de la dinastía de Asmoneo, había ilusos que se las daban de Mesías y como a ilusos no les pasó nada. Igualmente después de Jesús existió el héroe de la revuelta contra Adriano, Bar Kochba, esto es, el hijo de las estrellas, e incluso una autoridad como el propio rabino Akiba le consagró como Mesías. Pero Bar Kochba, aunque al borde de la desesperación, combatió por la Judea presente, juntamente con ricos, pobres y sacerdotes. Era un rebelde contra Roma; sin embargo luchó por mantener el tradicional mundo nacionalista, incluida su teocracia sacerdotal; de esta manera pudo ser bendecido por los sacerdotes; por tanto el título de Mesías, único, tremendo, aquí no equivalió a una blasfemia, como había sucedido con Jesús. Jesús, por el contrario, no era lo suficientemente pacífico para al menos poder ser tenido en cuenta como Mesías, su Reino del Hijo del hombre se situaba más bien demasiado lejos de aquel Yahvé de los *señores* que constantemente aparecía y legitimaba,

aquel que *no* había sacado de Egipto. El Hijo del hombre-Mesías no se mostraba tampoco como combativo sostenedor o como romántico restaurador de un mero Reino de David, con su Dios de los señores. No, él se situaba totalmente como nuevo éxodo, es decir un éxodo escatológico-transformador desde el principio al fin: *hacia Dios en cuanto hombre.*

Iluminación moral y escatológica en los Evangelios

No es posible hacer a la vez las mejores cosas que existen. Particularmente no, cuando una parece que desvaroliza a la otra, por lo menos estimula más fuertemente la voluntad. Y entonces con un golpe puede realizarse aquello para lo que el impulso del asunto que avanza más lentamente necesita mil pasos y a lo mejor ni siquiera va a llegar. La oposición más fuerte y conocida de este tipo se encuentra en la relación de la predicación ética y salvadora de Jesús. ¿Se ha dejado algún tiempo para el cambio ético, posee algún espacio en el corto intersticio antes de que llegue el Reino? Los diez mandamientos estaban orientados para una larga vida sobre la tierra, aunque de ninguna manera resultaban cómodos y es cierto que se avanza más deprisa con falsos testimonios, incluso con muertos. También el mandamiento «Debes amar a tu prójimo como a ti mismo», que ya se encuentra en 3 Mois 19,18 y que sólo es corroborado por Jesús, no como su propia predicación, sino como quicio de la Ley de los Profetas (Mt 22,40); este mandamiento se halla también orientado a relaciones duraderas. Hace del egoísmo la medida y a la vez lo recorta, pues incluye al prójimo en la preocupación que se tiene de sí mismo. ¿Qué tiempo, qué espacio, qué referencia social o también ya-no-social se da a los mandamientos de la predicación del Monte? Haced el bien a los que os odian, y al que te golpea en una mejilla, ofrécele la otra, y a quien te quita la túnica, déjale también la capa, y si alguien te quita lo tuyo, no se lo reclames», —¿se piensa aquí una conducta en el mundo presente? Estos consejos hacen culpables a los que los siguen, pues no sólo toleran la injusticia que se les hace a ellos mismos, sino la que se efectúa con sus hermanos: ¿Se refiere la ausencia de resistencia frente al mal y la exhortación en contra de la espada sólo a los acontecimientos posteriores que conducen y deben conducir a la muerte-sacrificio? Con mucha frecuencia llama la atención la ingenuidad económica con la que se trata en la predicación de Jesús el hecho del trabajo y de la alimentación, en la analogía a los lirios del campo y a los pájaros del cielo (Mt 6,25-28). El resultado fue precisamente el rápido empobrecimiento de la comunidad de Jerusalén, por lo que Pablo debió solicitar limosnas de los corintios y romanos. Se corrobora así la gran expresión de un rabino de la primitiva época cristiana: «Es más sencillo salvar a los hombres que alimentarlos.» Muy frecuentemente se echa mano de la parábola extraña del administrador infiel, inaudita desde el punto de vista de la moral de los negocios (Lc 16, 1-9); el consejo de hacerse amigos con la infidelidad, incluso con el dinero injusto. Ambos ca-

sos, el consejo de no cuidarse de la propia economía como la exclusión de todas las diferenciaciones morales en el mismo mundo de Mamón, sólo tienen un sentido en el supuesto de que la esencia del mundo pase enseguida. Si la predicación escatológica de Jesús refiere todo lo demás a sí mismo, conforme a la expresión con la que surge Jesús de forma dominadora: «El tiempo se ha cumplido, el Reino de Dios ha llegado. Haced penitencia y creed en el Evangelio» (Mc 1,15), de esta manera el mundo se convierte realmente en algo indiferente; así las tremendas reglas de la predicación del Monte no son referidas ni a una acción a la larga ni a un obrar terrenamente con perspectiva de éxito. La expresión de Jesús después (en Pablo, también en Lutero) de tanta importancia, «Dad al César lo que es del César y a Dios lo que es de Dios», en el fundador no tenía ningún significado dualista. Sólo el de una doble contabilidad; el mundo del César es ante todo tan poco importante y a pesar de su esplendor tan vacío de esencia como la residencia por una noche en un albergue, si tempranamente, a la mañana siguiente, se va a abandonar otra vez. Lo más decisivo para Jesús es el consejo verdaderamente quiliástico de dar a los pobres su fortuna y de esta manera sustraerse subjetivamente como también en cuanto objeto al círculo de intereses del César, a este inútil círculo y a su corto plazo. Visto desde aquí, el Evangelio no es primariamente ni *social* ni tampoco *primariamente moral*. Es un evangelio de salvación escatológica: «He sido enviado para predicar el Evangelio del Reino de Dios» (Lc 4,43). La esperanza escatológica fundamentaba la predicación de Jesús ya antes de la primera época galilea. No sólo no ha sido añadida a las palabras de Jesús por los evangelistas (como muerte-sacrificio e idea de la resurrección), más bien por razones filológicas hay que contarla entre las partes del Nuevo Testamento que están más acreditadas. Sin embargo, es cierto que con todo esto aparece sólo un aspecto de la predicación de Cristo, aun cuando el más relevante; junto a esto, en su interior, donde no de forma fragmentaria a propósito de ello, aparece la predicación del amor terreno, alcanzable, buscado en razón del amor mismo; se percibe ya en el consejo de dar la propia hacienda a los pobres. Precisamente a causa de esta implicación y de sus relaciones, frecuentemente difíciles, se origina el problema de una perspectiva doble –que ante todo también aparece implicada– y la iluminación de la predicación de Jesús; entre el aquí y el allí. Los pintores holandeses habían aportado en sus cuadros el problema de una doble iluminación, de manera que un objeto queda iluminado simultáneamente por una bujía y por la luz de la luna. Se ha querido ver sin excepciones una doble iluminación semejante en el evangelio: la del evangelio social y la del escatológico. Albert Schweitzer, que fue quien rastreó más apremiantemente esta cuestión (*Das Messianitats- und Leidensgeheimnis*, 1901), incluso llegó a hablar de una permanente ética provisional; pues el Reino mismo se sitúa más allá del bien y del mal como «supra-moral». La iluminación escatológica y total de hecho tiene vigencia en relación a las exigencias del Sermón de la Montaña, que aquí abajo aun a largo plazo son irrealizables; esto es así en particular en rela-

ción a los consejos provenientes de la indiferencia económica y los que la acompañan, así en referencia a la similitud con los lirios del campo; sin embargo no tiene vigencia, en contra de la total relativización que hace Schweitzer de la iluminación moral en relación con la indicada predicación del amor de Jesús, pues su moral del Reino debía disponer y hacer digno; más todavía, en sus partes de mayor profundidad aquélla participa ya en el contenido escatológico del Reino. Incluso Jesús da a veces disposiciones para este mundo, las cuales son más estrictas que las mosaicas y también que las talmúdicas; así la prohibición del divorcio (Mc 10, 2-12). Este endurecimiento es tanto más aislado y, por decirlo así, tanto más de aquí, cuanto que Jesús en consideración a sus discípulos no reconocía ningún vínculo familiar (Mt 10,35-37); tampoco se da ningún matrimonio en el Reino, pues allí desaparece la diferencia de sexos (Mc 12,19-25). *Una predicación puramente social y moral* en Jesús lo es sólo la que se preocupa de las actitudes fraternas en razón de su práctica y a causa de los propios hermanos. Esta es justamente su predicación del amor; culmina en la frase que posee profunda relación, pero a la vez es enteramente perceptible e inmanentemente practicable: «Lo que hagáis al más pequeño de mis hermanos, a mí me lo hacéis» (Mt 25,40). Es absolutamente esencial a la predicación del amor (la inversión del puro amor a Dios en el amor a los afligidos y agobiados), que –a diferencia de la predicación del Monte– a largo plazo no es totalmente irrealizable. En la pequeña comunidad primitiva y en su comunismo del amor, ciertamente necesitado de donativos, era realizable el sueño de los valores fraternales. Y en ésta, lo era a propósito de aquel núcleo de la moralidad de Cristo, que demasiado simplemente se llama cálida compasión y que a la vez es enteramente varonil. La ruptura con la creatura no deshace a ésta hasta convertirla en un monstruo llorón de corta vida, la ruptura con el mundo no bagateliza todavía sus diferencias económicas con aceite lubrificante. La riqueza es considerada como enemigo, el Evangelio se dirige sólo a los afligidos y agobiados, y el joven rico recibe el encargo de vender todos sus bienes y participar lo recibido con la comunidad (Mc 10,21); esto no como formalidad, como pura *medicina mentis*, para quebrantar a la creatura, sino como un claro encargo provisto de contenido, con el contenido ético de la carencia de posesiones. Ciertamente no se habla otra vez de la creación de valores, sin embargo una única frase de los Hechos de los Apóstoles –sin la llegada del Reino– ha propagado a través de los siglos el comunismo del amor: «En el grupo de los creyentes todos pensaban y sentían lo mismo: lo poseían todo en común y nadie consideraba suyo nada de lo que reunían» (Hch 4,32). Y también la misma pobreza común, tan celebrada, debía poseer una *relación funcional* al Reino, de *carácter autónomo* y *de valor propio*. Dicho más precisamente, la filadelfia del comunismo del amor es condición fundamental y lugar de adviento del Reino; se convierte así en *norma terrena*. Numerosas parábolas de Jesús tratan de esto, de manera que la donación de los propios bienes es un tesoro que se alcanza en el Reino de los cielos y que las polillas no devoran (Lc 12,33), pero también lo ha-

cen de manera que parece que la fraternidad ya representa ese tesoro. La pequeñez de este Reino germinativo en este mundo no impide que sea ya una obra resumida del otro mundo. Aquí, pues, se sitúa en el ser mismo un elemento del estado final, que no exige lo tremendo, como la aniquilación del sujeto a través del amor, según sucedía en el Sermón de la Montaña, ni tampoco un desinterés social. Cierto que puesto que filadelfia debe hacer madurar y preparar el Reino, al final, aunque sólo por poco tiempo, equivalía al lugar preparado del adviento. Incluso la comunidad fraterna más tarde se movía en sí misma como en un espacio ya abandonado; su espacio pertenecía ya utópicamente al Reino y lo concentraba; sin embargo la relación era la de la semilla al Reino, y el árbol no sólo mostraba mayor calidad del amor, sino también otra calidad inimaginable. *Item:* «Vended vuestros bienes y dadlo en limosnas; haceos bolsas que no se estropean, un tesoro inagotable en el cielo; adonde no se acercan los ladrones, ni echa a perder la polilla [...] Tened el delantal puesto y encendidos los candiles; pareceos a los que aguardan a que su amo vuelva de la boda, para cuando llegue abrirle en cuanto llame» (Lc 12, 33-36). Ya no podía mostrarse más claramente aquí la serie de la función moralescatológica, últimamente homogénea. De forma extrema esto vale para el propio Jesús, en cuanto que es el acontecimiento escatológico por excelencia» (Käsemann, *Exegetische Versuche und Besinnungen*, 1/2, Göttingen, 1967, pp. 199/200). No se da ningún retroceso de la moral viva, esto es cierto, pero la permanente relación apocalíptica de sí mismo en la transformación y predicación de Jesús, aparece como imprescindible para los historiadores de esta transformación. Resulta del todo imprescindible esta relación apocalíptica con vistas a la exégesis de una relación tan enorme como la que se pretende entre moral y Reino. Y así también para la exégesis fidedigna en cuanto a la historia de la predicación de Jesús y de su primitiva comunidad: «El universo mental apocalíptico es el mundo espiritual en el que se encontraban como en casa los hombres del Nuevo Testamento» (Stauffer, *Theologie des Neuen Testaments*, 1948, p. 6). También se encontraban como en casa cuando sólo llegaron la decepción y un destino que se orientaba con arreglo a las bienaventuranzas éticas del Sermón del Monte y de ninguna manera llegaba el Reino de los cielos; como la antigua y lejana época ahora también el último día se alejaba en la muy larga distancia.

Los discípulos padecían el hambre fraternalmente, el curso de las cosas no se cambiaba. El amor no llegaba, a no ser en círculos muy pequeños, casi como sucedía antes. Aparte de la cortina del Templo, de lo que se anunciaba nada se rasgaba en dos, el Reino no se acercaba. El corto plazo que se sospechaba hasta su irrupción había hecho del comportamiento terreno algo en gran parte indiferente, o había pedido cosas enormes que si alguna vez podían llevarse a la práctica, desde luego no de forma duradera. Cuando el plazo caducó, surgió un espacio menos determinado desde el punto de vista económico, también del moral y con mayor razón del social. El consejo primitivamente indiferente, casi despreciati-

vo, de dar al César lo que era del César, se hizo ahora peligroso para los afligidos y agobiados. Pues la indiferencia con respecto al mundo opera para que todo se deje como estaba; opera también, como puede reconocerse en Pablo, para que lo antiguo sea tácitamente reconocido. Así se explica la tranquilidad del ánimo de Pablo ante la esclavitud (contra la que de todas formas los estoicos habían reclamado); exhorta incluso a los exclavos a una obediencia de convicción con respecto a sus señores. Interioridad y «más allá» empezaron, pues, a sustituir al Reino de los cielos que tenía que venir. Los mismos ricos fueron perdonados, con el cielo casi asegurado, con tal de que se diesen limosnas: «Dios se lo agradece a quien da de buena gana» (2 Cor 9,7); esto sonaba de modo diferente a la frase del camello que pasaba más fácilmente por el ojo de la aguja que el que un rico entrase en el Reino de los cielos. Así falta en Pablo, *civis romanus*, toda tensión con respecto al Estado, no sólo nacional-revolucionaria, sino también moral. Los cristianos que cumplen la voluntad de Dios, no pueden en absoluto llegar a conflicto con el Estado, según Pablo, y esto no porque la moralidad retroceda con Pablo y tenga en él su raíz la doctrina de la *sola fides* de Lutero (esto era lo que Münzer llamaba: «Las cuentas a costa de Cristo»). El mundo es contemplado aquí como una curiosa mezcla de aspectos, a la vez de lo transitorio y lo inmutable; transitorio lo es según la promesa de Jesús, inmutable lo es (mientras existe), en cuanto territorio dominado por el demonio. Debido a que las persecuciones de los cristianos estaban todavía de actualidad, Pablo se tranquiliza con el dualismo entre el César y Dios. Se hallaba mucho más tranquilizado que lo que lo estaría más tarde Agustín; éste veía establecida una enemistad de principio a fin entre *civitas terrena* y *civitas Dei;* y mucho más tranquilizado que aquellos Padres de la Iglesia que como Crisóstomo, también después de Constantino, alababan todavía el comunismo del amor, también en su dimensión social: Por ello, consecuentemente, adquiría pujanza en Pablo la predicación y la interpretación escatológica, la predicación del Reino —ciertamente como de uno *después de la muerte*—. El dualismo entre mundo y Dios se ve transportado incluso al propio Jesús, es decir al Jesús de la transformación terrestre, de las obras del amor y al otro, el resucitado. Pues la rara antítesis se expresa precisamente así: «Si la esperanza que tenemos en el Mesías es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres. Pero de hecho el Mesías ha resucitado de la muerte, como el primer fruto de los que duermen» (1 Cor 15,19 s.). Y todo presente cristiano es una transformación «en la fe, no en visión» o sólo en una indirecta, en «una visión a través de un espejo confusamente» (1 Cor 13,12); la vida de Cristo es esencialmente esperar el *desvelamiento* de Cristo. Por ello, en lugar de expectación se pone espera, psicología de la paciencia, justificación de la cruz mediante el sacrificio de la muerte. Es cierto que no sólo la Teología de la muerte-sacrificio procede de Pablo, sino también el misterio configurado de la esperanza sobre la resurrección: con esto se introduce la aniquilación de los poderes que dominan el eón presente, con esto penetra el alba de una nueva creación.

Esta escatología no era ya la de Jesús, la del Reino que se acercaba; era sencillamente una escatología de la esperanza y de lo que mantiene despierta la esperanza. En este sentido llevaba ciertamente en sí un peligro social, esto es, una excitación de la voluntad mediante la esperanza, voluntad de éxodo o irrupción en el Reino. De manera semejante esto fue lo realizado desde los montanistas hasta los baptistas y otros, con una fe que de ninguna manera es pasiva, carente de obras. El conservadurismo de Pablo ha estrangulado en la fuente su propia escatología mediante el hecho de hacer presente la salvación. La comunidad de los cristianos debía ser ya una anticipación presente de la salvación (de manera afín y por motivos afines, posteriormente, Agustín ha reconducido el sueño del Reino de los mil años hasta la vida de la Iglesia ya existente). Así pues no sólo retrocedía el evangelio moral (con el comunismo del amor), sino también finalmente el neoescatológico (en torno a la resurrección de Cristo), para lo cual el propio Pablo había indicado el camino. Por fin la última palabra de Cristo en la cruz enteramente interpolada: «Se ha consumado» era la apropiada para bloquear lo que estaba realmente pendiente del futuro escatológico. *Crux locuta est, resurrectio finita est.* Toda la historia que todavía resta se orientará en el valle de lágrimas que queda y lo apo-calíptico permanece bloqueado hacia adelante, a la vez que debe ser entendido literalmente, en verdad sólo como desvelamiento, esto es, de algo ya consumado. Esta interpretación se sitúa en lugar de lo que todavía no ha sido logrado en su grado máximo, aunque esto propiamente es lo más iluminador que puede existir, y de lo que realmente todavía no ha llegado, y que es considerado como su Mesías *per definitionem* y *per effectum*. Sin embargo, el evangelio original está ciertamente unificado: moralmente en cuanto amor a los afligidos y agobiados, escatológicamente en cuanto esperanza acerca de lo que se llama nuestro «rostro descubierto».

28. El Hijo del hombre como signo secreto de Cristo en vez del Hijo de Dios, «el secreto del Reino»

Es fácil decir que el hombre no es para tanto. Esta frase suena a inteligente, incluso en ciertas circunstancias aparece como peligrosa. Esto último cuando no tanto el odio a sí mismo como el odio autojustificado al hombre se disfraza precisamente con formas cristianas. La voluntad de mejorar la vida con las fuerzas propias tan pronto aparece vacía como altanera y en todo caso inútil. Una imagen del hombre tan empequeñecida permanece mejor doblegada, precisamente porque por un lado es mala y por el otro es impotente. Se espera la fuerza de arriba, frecuentemente como excusa para permitir todo lo que aquí es malo y muy cómodo para aquellos que precisamente viven muy bien de eso. Adán cayó en él, y precisamente por su culpa, sólo son posibles más o menos remiendos. Pero ahora, ¿si en la Biblia el hombre fuera para mucho, para tanto como en ningún otro sitio? Contiene la extraña expresión: Hijo del hombre, y

esto en Jesús como el título más propio del Mesías, no sólo enviado desde arriba. El título suena por tanto sólo aparentemente modesto o incluso impotente en comparación con el título de Hijo de Dios. De hecho es elevado, el más elevado, y pretende que el hombre de forma extraordinaria es para tanto; su fuerza y figura es lo último, la que supera todo. Se ha querido presentar la misma expresión Hijo del hombre (υἱός ἀνθρώπου) como una traducción literal, carente de sentido, de la expresión semita, del arameo *bar enâsch*, del hebreo *ben adam;* bar enâsch, *ben adam* significa sencillamente alguien o simplemente un hombre. Wellhausen mantuvo la idea –otra vez con acentuación antisemita– de que υἱός ἀνθρώπου era una imitación griega del lenguaje judío; la palabra castellana, «Hijo del hombre», una ampulosidad vacía. Por lo tanto, Pablo habría evitado la expresión Hijo del hombre, ininteligible totalmente para los bárbaros, para los no semitas. Pero en el Nuevo Testamento aparece la expresión Hijo del hombre casi exclusivamente como la descripción que Jesús hace de sí mismo, como el que sufre, muere, pero ante todo (Mc 8, 38) como el que vuelve vencedor. Es cierto que se dudó de la autenticidad de estos pasajes, luego no recibieron reparos por parte de Bultmann, de forma distinta fueron considerados por Käsemann como si sólo hubieran sido añadidos por la apocalítica postpascual. Pero ya se encuentra en Daniel la extraña expresión, aunque sin entera referencia mesiánica, y ciertamente su resonancia apocalíptica fue ya sin duda propia del Cristo vivo, prepascual, en cuanto particularmente humana. En verdad la expresión Hijo del hombre refiere algo desacostumbrado, muy prodigioso, y esto también, en lenguaje semita, en los pasajes donde es utilizado en la Biblia, primeramente en Daniel 7,13. Hijo del hombre, *ben adam* significa finalmente Hijo del *originario hombre celeste*, del Adán divino. Pero Hijo es aquí la figura de la esencialidad que aparece en él, no la producida por esta esencialidad. Este carácter prodigioso y su expresión lingüística podían faltar en Pablo, porque el hecho de hacerse carne lo ocultaba, pero sin embargo de ningún modo falta en Pablo lo que con ello se describe específicamente: «el originario hombre celeste, Jesús, según esto, no se hizo primero hombre mediante el hacerse carne, sino que él es Adán, el primer Adán, otro, espiritual en su misma esencialidad [...] el otro hombre viene del cielo» (1 Cor 15, 47). La categoría del mismo hombre originario preexistente es veterotestamentaria, ya presente en el *Libro de Job*: «¿Has sido el primer hombre en nacer, te engendraron antes que a los collados?», pregunta Elifaz (Job 15, 7); supone pues una criatura premundana, sólo se burla de que esto a Job le resultaba duro. Pero esta categoría también se encuentra fermentando en Ezequiel: «Tú Hijo del hombre» dice aquí Yahvé, refiriéndose aparentemente al rey de Tiro; sin embargo, surge el Adán celeste, innegablemente «eres cuño de perfección, colmo de sabiduría, de acabada belleza. En el día que fuiste creado estaban preparados para ti tu timbal y tu pífano [...] Tú eres como un querube protector de alas extendidas. Estabas en la montaña sagrada de Dios, entre piedras de fuego caminabas» (Ez 28, 12-14). El querubín es un ángel supremo, que se halla en

posesión de un conocimiento perfecto, radiante de oro y gloria; así, pues, este Adán parecía ser realmente otro Adán que el insensible, hecho de barro. Pero con sentido *escatológico*, como se ha señalado, surge la palabra Hijo del hombre por vez primera en Daniel: «Seguí mirando, y en la visión nocturna vi venir en las nubes del cielo una figura humana, que se acercó al anciano y se presentó ante él. Le dieron poder real y dominio: todos los pueblos, naciones y lenguas lo respetarán» (Dan 7, 13 s.). La figura del hombre, el Hijo del hombre en este pasaje no puede ser el pueblo de Israel (como el siervo sufriente, Is 53), pues viene en las nubes del cielo. En él se oculta más bien el originario hombre celeste, ahora en verdad como Adán escatológico, místico, convertido en figura de salvador. Aquí tienen su puesto las raras hipóstasis de la «Sabiduría» de Dios, que procede de él como un ser completo, no de forma dualista, pero que sin embargo se independiza en cuanto persona y asimismo desde el comienzo. La «Sabiduría» no se encuentra en Dios, sino enteramente en medio de los hombres. «Está en los montículos junto al camino, de pie junto a las sendas» (Prov 8, 2) y habla: «El señor me estableció al principio de sus tareas, al comienzo de sus obras antiquísimas. En un tiempo remotísimo fui formado, antes de comenzar la tierra. Antes de los océanos fui engendrado, antes de los manantiales de las aguas» (Prov 8, 22. ss.). Son claras las relaciones de la «Sabiduría» casi personificada, con un «originario hombre celeste» en Dios, pero también con el *Logos* de Filón y del Evangelio de Juan; e igualmente, ante todo, el topos casi emancipado de Dios, comúnmente preexistente con la categoría del Hijo del hombre. Cierto que todas estas fuentes son modernas, aunque por supuesto no «postpascuales», ninguna discurre poseyendo precedentes claros en el judaísmo preexílico. Ezequiel, hacia el 570, es un libro del exilio babilónico; el *Libro de Job* y los *Proverbios* de Salomón fueron escritos hacia el 400, son postexílicos; el *Libro de Daniel*, hacia el 160, pertenece en sustancia a la más tardía literatura veterotestamentaria. Es posible que incluso el pasaje citado, Ez 28, 12-14, no sea auténtico, sino interpolado en época posterior; así se explica quizás la curiosa mezcla de imágenes entre el rey de Tiro y el Adánquerube. A propósito de este primer hijo de Dios, se ha levantado la sospecha de que también pudiera tener un origen extrajudío, y esto a causa de que el antiguo judaísmo no sabía nada de un hombre originario celeste, un originario Hijo del hombre, y sin embargo su concepto surge casi súbitamente. Se ha dicho ya por parte de Reitzenstein que el mito del hombre originario celeste tiene un origen en el antiguo Irán, y sólo habría sido conocido por las sectas judías en la época de Cristo (*Das iranische Erlösungsmysterium*, 1921, p. 117; cfr. también Kraeling, *Anthropos and Son of Man*, New York, 1927). El Israel preexílico, prejesuánico, no había conocido ninguna clase de Adán preexistente, a no ser el que significaba una importación iraní. En todo este asunto, sin embargo, queda algo establecido en lo concerniente a lo específicamente bíblico. El Mesías davídico, en cuanto precisamente Jesús, fue recibido antes de verificar la equivalencia con el Hijo del hombre; en el último judaísmo se vio ampliado

específicamente mediante la doctrina del celeste hombre originario, se vio gigantescamente sobrepasado. No fue ampliado en su concepción como lo trascendente; esto es, de ninguna manera quedó disuelto en un espacial «más allá» en referencia a este mundo; sin embargo sí se vió ampliado macrocósmica-metacósmicamente. El Apocalipsis presenta otra escena que aquella del antiguo señorío de David, sitúa aunadamente nuevo cielo y nueva tierra. En esta dimensión ya no encuentra acomodo la simple estirpe de David, ésta se extiende hacia aquella esencia preexistente en figura humana, que se correspondía, por así decirlo, geométricamente con la escena apocalíptica. Que se correspondía ante todo *en cuanto al contenido*, como una de *las contraimágenes antiguamente latentes* en oposición a Yahvé: de la misma familia que la de la *serpiente, Caín, el vengador de Job.* Así en tiempos de Cristo, después que se hubiera ganado la *dimensión* del hombre originario, adquirió importancia la *doble manifestación* de Adán en el Génesis; una duplicidad simultánea, que no puede aclararse sólo a causa de la posterior época de redacción del Génesis: «Y creó Dios al hombre a su imagen; a imagen de Dios lo creó; varón y hembra los creó» (1 Mois 1, 27). Así el *Código Sacerdotal;* por el contrario, el yahvista, introducido en Génesis 2, 4, presenta una creación de Adán distinta, de ninguna manera un Adán de imagen semejante: «Entonces el señor Dios modeló al hombre de arcilla del suelo, sopló en su nariz aliento de vida, y el hombre se convirtió en ser vivo» (1 Mois 2, 7). El yahvista es una fuente mucho más antigua que el *Código Sacerdotal*, pero éste, si se atiende a las fuentes en las que ha trabajado, es tan antiguo como lo son las fuentes del yahvista; sólo la redacción y sus arreglos proceden de la época postexílica, son las obras de Ezequiel, Esdras, Nehemías. Es cierto que no se puede indicar la medida en que la elaboración de la antigua saga ha introducido nuevos materiales en casos particulares y precisos; así podría proceder del Irán la introducción de la imagen semejante de Adán, el esplendor de Adán, del *Código Sacerdotal.* Pero esto es muy improbable, porque el *Código Sacerdotal* no hubiera interpolado nada que –como el originario hombre a imagen de Dios– se hubiera cruzado con la unicidad, la supremacía de Yahvé. Por lo tanto, opera aquí con máxima probabilidad una saga muy antigua de carácter subversivo; esta saga puede ser también iraní, y tan antigua como pueda ser, ella no lo es tanto como pensaba hace algún tiempo Bousset (*Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*, 1903, p. 251), «inaudita y totalmente nueva en el mundo de las ideas de Israel». No es cuestión de si el *Código Sacerdotal* ha interpolado la imagen semejante de Dios, sino que más bien el problema reside en por qué no ha alejado o vituperado la imagen semejante, como sucede con el *eritis sicut Deus* de la serpiente. Ultimamente, pues, pertenece la doctrina del Adán celeste (en cuanto prototipo del hombre) a las Azores de la Biblia, esto es, a las cimas que quedan de una tradición subversiva, antiteocrática, que se ha sumergido. Ciertamente el judaísmo tardío ha resaltado con énfasis, en todo tiempo, la doble historia de Adán, en parte sin relación al Hijo del hombre-Mesías, pero en parte también con rela-

ción a él; esto quiere decir ahora: con una *relación que sólo y plenamente irrumpe en Jesús, Hijo del hombre = Mesías.* La obra principal de Filón (*Legum allegoriae,* 1, 12) no se hallaba en situación de explicar según la crítica bíblica la doble creación de Adán y por lo tanto procedió especulativamente; de esta forma Filón veía un secreto conmocionador, también cristológico, en contradicción con el texto del Génesis, en lo que concierne a Adán. Veía en Adán como primera creatura, de imagen semejante, el secreto del Adán celeste o el hombre originario mismo, con lo que en Filón el celeste todavía no es el Mesías, pero sin embargo se encuentra próximo a éste el nacimiento celeste decisivo, la imagen de Dios. También el Logos-Mesías de Filón (sin el que sería inimaginable el Cristo del «Logos» del comienzo del Evangelio de Juan y de las Epístolas de Pablo) es la «copia de la esencia divina», es el «Hijo primogénito», el «Sumo sacerdote, que vincula a los hombres con la divinidad», el «Dios visible como hogar del invisible». Todo esto prepara los atributos *propiamente cristianos* del Hijo del hombre, pero igualando su vinculación con el Adán celeste. Aquí resulta decisivo Jn 3, 13 en lo que se refiere a la preexistencia creída en la fe, del Hijo del hombre: «Y nadie ha estado arriba en el cielo, excepto el que bajó del cielo, el Hijo del hombre aquel, que está en el cielo», y después sobre todo Jn 17, 5: «Ahora, Padre, glorifícame tú a tu lado dándome la gloria que tenía junto a ti antes que existiera el mundo.» El propio Pablo no utiliza ciertamente –como se ha señalado– la expresión de Hijo del hombre; sin embargo con toda claridad expresa su contenido, expresa trasfondos que desde Daniel y desde el Génesis 1, 27 se subordinan a esta expresión. Así Col 1, 15, que habla de Jesús-Adán: «Este es imagen del Dios invisible, nacido antes que toda criatura.» Así también Cor 15, 47 y 49: «El primer hombre salió del polvo de la tierra; el segundo procede del cielo [...] y lo mismo que hemos llevado en nuestro ser la imagen del terreno, llevaremos también la imagen del celeste.» El primer hombre, según Pablo, no es ciertamente el de Filón, es precisamente el débil Adán; «creado en la vida natural», mientras Cristo no en cuanto Protos, sino como Ésjaton aparece como «el último Adán creado en un espíritu de vida» (1 Cor 15, 45). Pero en verdad este ésjaton es el protos de Filón o «la imagen del hombre celeste»; pues convierte de nuevo todos los pecados del débil Adán en el originario esplendor. El último Adán vuelve por todas partes tras el débil, mientras le libera de la arcilla, lo restituye en la imagen y semejanza: «lo mismo que por Adán todos mueren, así también por el Cristo todos recibirán la vida» (I Cor 15, 22). En Romanos 5, 11-20 aparece el mismo paralelismo de la rectificación creadora: contra los pecados, contra la muerte, contra la Ley, que pertenecen al orden del débil Adán; en favor de la justicia, de la vida, de la gracia, que pertenecen al orden del Adán celeste. Domina el presupuesto, fundamento por otra parte de la antigua Apocalíptica, de que el fin de los tiempos repite en sentido inverso los acontecimientos de la época originaria, en cuanto *apokatastasis* como reparación, aunque –lo cual es decisivo en relación al *mesianismo*– con el pathos permanente de lo Nuevo, de lo No-oído, de lo

Inaudito en la reparación. Esta reparación produce con toda precisión lo nuevo, la imagen definitivamente iluminadora, la figura divina. Como en la Primera Carta de Pedro, 1, 20, Jesús aparece en cuanto el hombre originario que vuelve, «escogido desde antes de la creación del mundo y manifestado en los últimos tiempos por vosotros». Como este hombre originario, hecho carne, coordenado con Dios, Jesús aparece a modo del pretendiente al Reino de Dios. Y justamente como esta sustancia humana-premundana permanece con los suyos, también después del mundo, hereda el mismo Reino de Dios y lo convierte en uno humano. El macrocosmos-metacosmos del Apocalipsis, en donde fue situado el Hijo de David, se hace últimamente *makanthropos*, gran hombre: «Hasta que todos sin excepción alcancemos la unidad que es fruto de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, al estado del hombre perfecto en la medida de la plenitud de Cristo» (Ef 4, 13). Estas son las medidas de un nuevo mundo, que ya no son las del antiguo, del mundo de Yahvé separado de lo humano, inconcebible. De un Yahvé del que uno de los amigos de Job todavía podía decir: «El es la cumbre del cielo: ¿qué vas a saber tú?; es más hondo que el abismo: ¿qué sabes tú?» (Job 11, 8) A este despreciador de los hombres y agnósticos, el autor de la Carta a los Efesios le responde exactamente, basándose en la fe-*makanthropos* y en la medida que allí surge, adecuada al hombre en Cristo y mediante éste: «con eso seréis capaces de comprender, en compañía de todos los consagrados, lo que es anchura y largura, altura y profundidad» (Ef 3, 18). Tan altamente se pensaba aquí acerca del hombre, o mejor dicho, de su secreto; *tanto hacia atrás como hacia adelante, el hombre sí es para tanto.*

Sin duda no se puede estar tranquilo con el hombre que procede del barro. Jesús, como el Adán que vuelve, es condiderado enteramente como el primero, imagen semejante. Existía todavía una *segunda línea* del Hijo del hombre, aunque todavía pasaba sin concernir a Jesús. Esta vez como instructiva transferencia del arquetipo-Hijo del hombre sobre Jesús, particular y utópico, mejor dicho, sobre Cristo hasta el propio Moisés. La Haggada hace al profeta originario enteramente preexistente: Los ángeles que vio Jacob ascender y descender en su visión nocturna (1 Mois 28, 12) eran para aquélla Moisés y Aarón. La exaltación del profeta originario alcanza su cima en la «ascensión al cielo de Moisés», en una Escritura apócrifa del primer siglo postcristiano (*Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des A.T., herausgeg. von Kautzch*, 1900, II, pp. 311 s.). En esta Escritura queda totalmente pronunciada la equivalencia con el Adán celeste, sin rastro de enturbiamiento. Moisés habla allí a Josué: «Pues Dios ha creado el mundo a causa de su Ley (en otra versión, a causa de su pueblo), pero ésta no revela a la primicia de la creación desde el comienzo del mundo [...] Por tanto me eligió y me encontró a mí porque estaba preparado desde el comienzo del mundo para ser mediador de aquella alianza» (1, 12). La

misma majestad de Moisés aparece en las palabras de despedida que Josué le dirige: «Todos los mortales según su grandeza reciben sepultura sobre la tierra, pero tu sepultura alcanza desde la salida al ocaso del sol y desde el sur a la frontera del norte: todo el mundo es tu sepultura» (11, 8). Aquí aparece Moisés como el hombre originario, inmanente al mundo; y el hombre originario, inmanente al mundo, que interviene en él, es Moisés: sin embargo, en otro apócrifo, anterior, Moisés se convierte en algo mayor, sin ninguna fisis, incluso ya sin el necesario hacerse carne. El *Libro de Henok*, escrito en lenguaje etíope, en el siglo II a. de Cristo contempla, como Daniel, la figura humana en cuanto ser preexistente en el cielo primigenio, pero este hombre originario asume después la función de Mesías en los posteriores «Discursos de las imágenes» del Henok etíope, un siglo después. El Adán celeste se convierte en el portador, incluso en el contenido del nuevo eón, en consonancia con los fines del hombre, los cuales todavía no habían sido realizados por el primer eón de la creación. Tampoco desaparece ya en la Apocalipsis judía la expresión Hijo del hombre: vive en el *Libro de Henok*, en el IV de Esdras y en la Apocalipsis de Baruc. E incluso la imagen del hombre originario asciende muy alto en el rabinismo, con mayor razón en la literatura secreta del último judaísmo posterior: el esplendor antiguo y el último del hombre es idéntico. Casi desvinculada aparece la auto-adoración en el Mesías-Adán junto a, o en el culto absoluto a Yahvé –un totemismo humano casi más fuerte que el cristiano–. El primer Adán es descrito en el Talmud como un gigante; su estatura y dimensiones llenan a la vez el cielo y la tierra. También la Cábala presentó la doctrina de «Ada Kadmon» como el secreto propio del mundo y a la vez como su clave: «La forma de hombre» dice al Zohar, «es la imagen originaria de todo lo que se encuentra arriba en el cielo y abajo en la tierra; por tanto el Santo Anciano (Dios) la eligió como su forma» –Adan Kadmon es a la vez el macrocosmos y el modelo de Dios–. La Cábala distribuye los diez «Sefirot», esto es, los diez atributos divinos radiantes, de manera totalmente anatómica, en la figura de Adan Kadmon. A éste lo distribuye en el macrocosmos y por tanto ahora es enteramente un makantropos: El cual lleva los Sefirot, «corona», «sabiduría», «inteligencia» como nombre en la cabeza y el cuello de la figura originaria, la «belleza» corresponde al pecho, el «amor» al brazo derecho, la «justicia» al izquierdo, la «fundación» a los genitales, la «fuerza» al muslo izquierdo, el «esplendor» al derecho, el «reino» a los pies. Junto a ello, la Cábala utiliza una filología aventurada a fin de trasladar su Adan Kadmon en la misma Biblia hasta el comienzo del ser, en lugar de al final del sexto día de la creación como se hace en las referencias al primer Adán (1 Mois 1,27). La Biblia comienza con las palabras: *bereschith bara elohim*, al principio creó Dios; pero con otra distribución de las palabras, «esotérica», cambiando las vocales correspondientes, la frase dice: *baraschith bara elohim*, creó el carnero, creó *elohim* (poderes divinos). Este *El* es pues «Ainsoph», la nada originaria, que irradia creadoramente hacia Algo, *schith* es *el carnero*, es el *Adan Kadmon*, los *elohim* son los *Sefirot*, las catego-

rías territoriales del cuerpo mundano de Adan Kadmon. Todo esto es fruto de pura fantasía; sin embargo, hay algo que hiere profunda y notablemente a la nulidad del Adán de barro, al Yahvé de la ortodoxia y a su gusano humano. No-humano, esto aquí significa: inexplorablemente en el transfondo se encuentra únicamente «Ainsoph», el No-Algo, la sagrada Nada originaria de lo solitario, en cuya oscuridad se pierde Adan Kadmon con su cabeza. Son aquí frecuentes tanto los préstamos recibidos como los puntos de contacto con el sistema emanacionista de los neoplatónicos y del Génesis (del que procede la Cábala), pero sin embargo es más importante señalar que particularmente próxima es la doctrina del Antropos-Logos de los *ofitas radicales* (estos partidarios de la serpiente del Paraíso, de aquella que despertó a Adán), que con esto aparecen de nuevo. También éstos, en último término, habían presentado el espíritu de la serpiente como el Gran hombre en el mundo, más precisamente: en el Paraíso del mundo oculto-prohibido. El hombre originario-serpiente es para ellos el océano paradisiaco o el Jordán del que se ha escrito «En Edén nacía un río que regaba el parque y después se dividía en cuatro brazos» (1 Mois 2,10). Por otra parte, el Edén del que fluye el río es el cerebro del Gran hombre, que es circundado por las esferas celestes como por pieles envolventes, por vestidos. También aquí pura fantasía, sin embargo de nuevo en figura humana, de forma que esta fantasía *distancia* la superior tierra de felicidad, el paraíso terrestre, del trono del Padre y lo *incorpora* al Hombre originario. Adan Kadmon es el cosmos que descansa en Dios; sin embargo ante todo, últimamente, *es lo que queda después de la supresión del eón actual de este cosmos.* El mundo actual ocupa un espacio al que no pertenece; su verdadera figura en la que se ha convertido es la del makanthropos (arcaico y mesiánico). Esta idea de esperanza enorme, y sin embargo con figura humana, atraviesa la Cábala con una nueva doctrina triunfal, no sólo postvital, sino igualmente postmundana, también vinculable a la resurrección gnóstica en toda época de carácter apocalíptico. «Desde el comienzo», predica el gnóstico más significativo, Valentinos (transmitido por Clemente de Alejandría, *Stromata*, IV, 13, 89). «Desde el comienzo sed inmortales e hijos de la vida eterna, y repartid la muerte sobre vosotros para que la consuméis y la disolváis y la muerte muera en vosotros y a través vuestro. *Pues si disolvéis el cosmos, pero no sois disueltos,* domináis sobre la creación y sobre todo lo transitorio». No sólo el mundo actual, también el principio creador y conservador que le sustituyó, surge después de todo esto en el nuevo cielo, en la nueva tierra de la hipóstasis-humana (y si no de ninguna). Como una sublimidad permanentemente elusiva en la lejanía, también como olvido, se sitúa la antigua imagen del Padre en esta mística del hombre. A ello corresponde también la forma de la oración más bella, más duradera, que sobrepasa todo A-Teísmo, aquella oración sin Dios, que se encuentra en un evangelio de Eva, apócrifo, la *Unio* mística humana como *Unio* con el Hijo del hombre, «Yo soy tú y tú eres yo y donde quiera que te encuentres, allí estoy yo y estoy sembrado en todo lo viviente y de cualquier lugar que quieran

recogerme; si me recoges te recoges a ti mismo». Esta espléndida forma de confianza es una sentencia del Evangelio apócrifo de Eva (cfr. Wendland, *Die hellenistisch-römische Kultur*, 1912, II, p. 298); vive sin el Padrenuestro, se halla totalmente en concordancia con un *anthropos agnostos*, como el único esencial que debe quedar aquí después de la recolección de aquello que había sido esparcido. La aspiración a la identidad hace, pues, presente precisamente el *makantropos* en este movimiento de religión, no ya como figura del mundo, sino del Reino.

29. TAMBIÉN DESAPARECE LA GRANDEZA DEL HIJO DEL HOMBRE: EL REINO ES «PEQUEÑO»

«¿Se puede hacer presente, en suma, un yo dilatado tan grandemente?». Al hombre, a todo ser vivo le corresponde su medida determinada; en esto nos resulta habitual, familiar, a diferencia de la materia sin vida. Una colina quizás pueda contemplarse como un monte; en la llanura, un monte puede tocar al cielo y siempre es un inmenso monte. Pero el *gigante* Adán, que llena cielo y tierra, del que los rabinos fantaseaban, no permanece como hombre, es un monstruo. Lo humano familiar soporta ser elevado, soporta una ascensión al cielo y todavía permanece íntimo, pero no tolera un extensión cósmico-celeste. Como consecuencia la idea del *makanthropos* llega a convertirse en su extremo opuesto: en una suerte de nuevo mito astral. Este no sólo gana terreno otra vez en la superstición: también lo hace en la famosa comparación microcosmos-macrocosmos, según fue expresado por primera vez por los estoicos y que en último término procede del Gran hombre. El hombre es el mundo en pequeño, el mundo es el hombre en grande: esta analogía, en el fondo, desplaza lo humano en favor del cosmos. Para Paracelsus el hombre es la «quintaesencia» de los poderes cósmicos, contiene la esencia de todas las cosas en su condensación más excelente; pero ¿por esta razón el homogéneo Señor del mundo no resulta también que es su simple espejo? Curiosamente emergía la doctrina del microcosmos, en cuanto idea secularizada del *makanthropos*, no tanto en épocas de fe en el hombre cuanto en las cosmocéntricas; en la piedad mundana de la Estoa, luego en el Renacimiento con Paracelsus, Leonardo. De nuevo la dimensión macrocósmica de lo microcósmico podía alcanzar aquel colosalismo, monstruosidad, en razón de la gigantesca dimensión macrocósmica que después como espíritu de la tierra dice a Fausto: que se asemeja al espíritu que él comprende, no a él. Notablemente, por otra parte, la idea del *makanthropos* aparecía rebajada de nuevo en la superstición sistemática, no tan cosmomorfa, particularmente en Swedenborg. Kant, en *Traümen eines Geistersehers*, se ha manifestado con mucho sarcasmo en razón de su perplejidad ante las opiniones o historias de este mago; el *makanthropos* en el espacio mundano, según deambula fantasmalmente en Swedenborg, es ironizado tan instructiva como caracterizadamente. Instructivamente, porque no sólo la sobrie-

dad sino también el instinto de la dimensión humana, un instinto propiamente místico, protesta contra el *coloso mundano* de la interioridad. Después que Kant se ha burlado de la doctrina de las almas y los espíritus (lo cual es ya una cosmografía), continúa: «De aquí uno se puede hacer –en cuanto vale la pena– un concepto de la ilusión, de lo más aventurado y extraño, en el que se unifican todas sus ensoñaciones. Así como distintas fuerzas y capacidades producen aquella unidad, que es el alma o el hombre interior, así también distintos espíritus configuran [...] una sociedad, que muestra la apariencia de un gran hombre en sí, y en el que todo espíritu ve sombras chinescas en aquel lugar y en los aparentes miembros; esta sociedad se corresponde con su acción propia en tal cuerpo espiritual. Pero todas las sociedades de los espíritus juntas y todo el mundo de estos seres invisibles, por otra parte, aparecen en último término bajo la apariencia del gran hombre» (*Werke*, Hartenstein, 1867, II, p. 372 s.). El sarcasmo de Kant sobre la creación de Swedenborg ciertamente tiene una intención determinada y es también perplejo, según se ha notado; posiblemente donde más se percibe esto es en este pasaje citado, sobre todo por la idea del *makanthrobos* de Swedenborg. De nuevo aparece esta idea como monstruosidad, no sólo según la forma, sino también según el objeto de su fantasía, en cuanto que el *makanthrobos* a la vez tiene que ser cósmico. De hecho es así como Kant se burla, asimismo de forma infantil, como si fuera prefigurada toda una parte del mundo bajo la imagen de una Virgen sedente y además fuera un mito astral. Esto hace de la imagen ensoñada no otra cosa que algo humano en todo el mundo –de nuevo un Leviatán cósmico; entrega lo humano al cosmos gigantesco previamente dado–. Ciertamente Swedenborg no afirma al final que su gran hombre llene un espacio, menos el espacio del mundo, más bien éste consta de una simple relación, es decir, de almas y espíritus. Así Swedenborg presenta en este mismo punto una salida al campo de la imagen cósmico-extensiva del hombre, de la imagen del Hijo del hombre. Incluso se prepara así, a pesar de toda la analogía con la cosmografía, un recuerdo de otra *idea, de la postmundana idea del makanthrobos en el Adan Kadmon de la sociedad; del Corpus Christi y del Reino.* A esto no se dirige la burla de Kant y no se refiere a ello; pues la sociedad que surge en la apariencia de un gran hombre y finalmente del mayor hombre retorna también en la Etica de Kant como transfondo místico. En Kant la sociedad son los ciudadanos de mundos inteligibles, a la que pertenece el hombre en razón de su carácter moral; y ella misma tiene figura humana inteligible en cuanto es una relación ético-religiosa del género humano. Sólo como utopía de esa relación final logra de nuevo su seriedad la imagen figurativa del *makanthrobos*, más allá de las ilusiones ociosas y de mal gusto, y más allá de la analogía vacía. La imagen figurativa es aquí una imagen final; bajo Adan Kadmon sólo eran pensadas seriamente el alfa y la omega, y el alfa del comienzo sólo en la medida en que la *omega del fin* quedaba apuntada a través de toda la creación. *Makanthrobos* es la cabeza en el fin del mundo, la figura del Reino futuro. En este sentido perduraba con razón el enorme humanismo de tal

visión en la especulación cristiana, ya no cosmocéntrica, sino de fe en el hombre. Así en Baader: «El Espíritu enviado por la cabeza, en la que como en el centro habita el Espíritu configurador de todos los miembros; enviado a cada uno de nosotros (según Pablo) como a miembros particulares, este Espíritu es la idea configuradora para cuyo bien cada miembro, con ayuda de la cabeza y de los otros miembros, debe perfeccionarse y crecer. Porque (Ef 4,13) el Hijo de Dios como Hijo del hombre sólo en el futuro llenará la totalidad de la creación y de esta manera existirá, en caso de que se haya cumplido el tiempo de su plena dimensión de hombre, es decir, cuando se haya completado su gran cuerpo, con todos los miembros desde la cabeza, cuando aquél se haya totalmente extendido» (Baader, *Werke*, IV, p. 35). El Hijo del hombre no se ha hecho tan grande como el mundo, sino sólo tan grande como su «quintaesencia» o como el Uno necesario.

Pero esto además significa que surge otra dimensión, más tranquila. Jesús, como niño, no ocupa mucho espacio, sin embargo sobrepasa totalmente a sus creyentes. La proximidad no enajenada, en donde es experimentable el Hijo del hombre, se libra de los truenos. Aquí los espacios no medidos no son inmensos; el Reino no contiene ni Behemoth ni Leviatán. Lo comprendido bajo el dominio del Hijo del hombre, el carácter macantrópico al final, no competía con el mundo existente y su extensión. El Hijo del hombre, totalmente comprendido, permanecía en la dimensión de lo próximo; ciertamente por esto, y precisamente por esto, tampoco permanecía en la medida *dada y presente* del hombre en el interior de este mundo presente. Ultimamente esto señala la diferencia entre la aparente antropomorfización de los dioses griegos y el hombre-Dios del Nuevo Testamento. Los griegos sólo tomaban el hombre dado, según su figura naturalista, le situaban como marco para el numen hecho carne. Ni siquiera tomaban el hombre dado en su expresión siempre trascendente, sino tomaban como Dios una especie de animal humano fastuoso, hermoso, finito, perceptible. Con lo que se perdió el antiguo secreto de la imagen religiosa del animal, de la «naturalidad»; la única imagen divina de los griegos, que todavía opera como numen, es la de la medusa.

También la antigua imagen de Jesús –como buen pastor, copia de Orfeo; como Cristo barbudo, probablemente, de manera rejuvenecida, copia del Zeus de Fidias– es, naturalmente, no humanista en el sentido del Corpus Christi y su cabeza. Este formato humano no habría sido considerado en el hombre originario místico; tan poco, si no todavía menos, que el coloso macrocósmico. Es lo desconocido, el borde de lo desconocido, que falta en todos los antromorfismos clásico-clasicistas de tipo religioso; les falta la medida mantenida abierta del *anthropos agnostos*. Y por tanto también se halla fuera de este espacio toda imagen mental que dimensione de manera precisa al Hijo del hombre y a su espacio finito. Así la imagen

mental del Hijo del hombre en Hegel; así ante todo lo humano que Hegel extrae como cristianismo del largo proceso de los dioses. «En toda esta historia los hombres han llevado a la conciencia y ésta es la verdad que han alcanzado: que la idea de Dios para ellos está provista de certeza, que el hombre es Dios inmediato, presente» (Hegel, *Werke*, XII, 1832, p. 258); sin embargo, no es el sujeto buscado en el Hijo del hombre, el que así hace entrar, el que recobra la idea de Dios en su autoconciencia. Pues el sujeto de la religión en Hegel igualmente se encuentra sin vínculos con el secreto del hombre, asimismo descansa en la medida del hombre presente, de la comunidad presente, del mundo presente, de una fe en el Padre previamente ordenada. El joven Hegel habla en sus Escritos teológicos con una frase profunda y verdadera del Dios objetivo como de uno alienado: «El espíritu del tiempo se manifestaba en la objetividad de su Dios, cuando en relación a la dimensión éste no fue trasladado a la infinitud, sino a un mundo ajeno a nosotros, en cuyo territorio nosotros no tomamos parte sino que a lo sumo podemos mendigar y producir encantos, en cuanto el mismo hombre era un No-Yo y su divinidad un otro No-Yo» (cf. Haym, *Hegel und seine Zeit*, p. 481 s.). Pero el Yo y el ser para sí que Hegel recogía de la alienación, era igualmente fijo y cosificado, tenía allí su historia, clausura y objetividad. Lo humano en Hegel («El Reino de la voluntad sustancial») se pierde en el Estado; la religión de Hegel no lo ha salvado, ni siquiera lo ha reconocido de nuevo. Consecuentemente el humanismo clasicista retrocede también en la esfera de la religión detrás de Job, detrás de la idea del Hijo del hombre, detrás del conocimiento de que un hombre puede ser mejor, más central que su Dios. La religión del Hijo del hombre convertido sólo en bello, hecho perceptible, como en Hegel, es siempre la «conciencia de la reconciliación del hombre con Dios». Por el contrario, la religión del Reino efervescente no recoge lo divino en la medida conocida del hombre, para obtener así el equilibrio de la reconciliación; opuestamente, el Hijo del hombre y su espacio son lo humano *no dado*. Se sitúan casi en oblicuo en relación a la figura presente del sujeto, igual que se sitúan oblicuamente con respecto a las gigantescas medidas de un cosmos existente; *anthropos agnostos* con mayor razón no tiene relación alguna con la mala incomensurabilidad de la idea de Yahvé. Pero surge la grandeza más tranquila, más secreta; el *makanthropos* de la mística es últimamente pequeño, en absoluta paradoja, y precisamente esta pequeñez le hace *makanthropos*. Es ciertamente pequeñez sin ninguna oposición a la grandeza, pequeñez de la proximidad y de la penetración, quintaesencia existente del Uno que es necesario. Es la *pequeñez* del presente cumplido, prefiguradora en la esfera religiosa como momento de la *Unio* mística. En verdad este momento es un «siempre» y «por todas partes», que contiene un humano total o la realidad abierta en el aquí y el ahora; su extensión religiosa es únicamente el Reino de la mística cristiana. Esta es la tierra detrás de vengador que Job había visto en su visión, la tierra maravillosa del Deutero-Isaías: «Los rescatados del Señor volverán: vendrán a Sión con cánticos, en cabeza alegría perpetua» (Is 51,11); alegría

perpetua, sólo esto. Todos los misterios cristianos desiderativos se unifican ahí, nunca más se encuentran afectados por una objetividad externa, enorme, por una que sea extraña al hombre. La despótica grandeza de la representación de Yahvé queda borrada ahí, pero la pensada bajo el Dios del éxodo adquiere una validez carente de Dios, la del Hijo del hombre. Una validez sumamente incompleta, todavía no resuelta en sí mismo; según esto, el enigma del Hijo del hombre situado en Yahvé, en lugar de Yahvé, no sólo formalmente, sino en cuanto al contenido, es un final todavía no plenamente resuelto según su intención más propia; uno ciertamente todavía no plenamente resuelto.

30. El título del Hijo del hombre es escatológico; el título posterior de Kyrios-Christos, sólo cúltico

Lo que no conviene puede hacerse tan inofensivo como si no existiera. Así, ya alguna frase difícil de manejar fue minimizada; por ejemplo, aquella sobre los ricos y el ojo de la aguja y también ¡de qué manera! la expresión de Jesús, siempre extraña, sobre sí mismo: Hijo del hombre, con la que se presentaba el Señor que no quería serlo. La frase sería sencilla, si detrás no estuviera nada más que la traducción convertida en algo superfluo de aquello que no tenía absolutamente nada *in petto*, si sólo fuera un dicho arameo para significar a quien anda sobre las dos piernas. Wellhausen de hecho ha afirmado que la expresión Hijo del hombre en el uso del lenguaje arameo no afirmaba nada más que el hombre particular (a diferencia del género hombre). Así como en nuestro lenguaje la palabra ganado es genérica y un ejemplar o varios son definidos como una pieza del género, una cabeza de ganado. Según esto, algo tan habitual, nunca podría haber sido un título de Jesús; sólo la falsa traducción griega en υἱὸς τοῦ ἀνθρώπου ha inflamado el incómodo encanto. Así ya no competiría, tan desagradablemente autónomo, con los predicados de Hijo de Dios, Señor, ciertamente tan fácilmente ordenables de arriba a abajo. Pero se ha demostrado que el término Hijo del hombre tampoco era en arameo tan habitual, por el contrario aparecía como poético y antiguo, consecuentemente también podía portar un sentido terminológico enteramente inusual. Lo mismo sucede con el sentido acentuado en Daniel 7,13 sobre los problemas en escasa medida sólo gramaticales, y tan especulativos, acerca de la imagen del Hijo del hombre; la esencia rica en implicaciones y todavía oscura en cuanto a su origen de Hijo del hombre no ha sido creada desde lo más profundo del problema de Jesús, del orgullo-Jesús que este título representa, por una suerte de errata de impresión o por un error de audición. Hijo del hombre, no es una denominación efectuada por los discípulos, sino que exclusivamente es una autodenominación del propio Jesús; ninguna aparece en sus labios con tanta frecuencia como ésta. Y lo que es en todo caso lo decisivo: Hijo del hombre, con la palabra central *hombre* con el pretendido *novum* en cuanto *absconditum*, en

su expresión, describe otra línea, más aún, otro topos de Cristo que el de la denominación de Hijo de Dios, dinástica, y por decirlo así legítima, que tantas veces se ha hecho la más habitual. La última alcanzaba desde los innumerables vástagos morganáticos de Zeus hasta Alejandro, hijo de Dios neoegipcio y todavía más allá; Hijo del hombre pertenece a la primitiva comunidad palestina y a nadie más. Esto a pesar de lo que podríamos llamar las corrientes extranieras que en cierto modo están de nuevo geneológicamente penetradas del concepto mediador-Logos de Filón, ante todo de su «primer Adán», primeramente creado por Yahvé, de este «hombre originario celeste»; que llegan a Pablo en 1 Cor 15,47 y, de otra manera muy distinta, a la Apocalíptica. Sin embargo, el acento aquí se sitúa más sobre un hombre originario «preexistente» que sobre aquel creado por Dios igual al segundo Adán: Tanto en Filón como en la Epístola de Pablo se mezclaba en Adán incluso la leyenda propia, es decir, casi liberada de Yahvé, del «primer Sumo Sacerdote» Melquisedec (1 Mois 14,18 ss.), todo en razón de otra línea. En la Epístola a los Hebreos, Melquisedec se convierte en el antecesor, donde no en la contrafigura de Jesús, y esto precisamente superando al «primer Adán», remarcando lo autóctono de Jesús como antepasado de sí mismo: «Sin padre, ni madre, ni genealogía, ni principio de sus días, ni el fin de su vida, así se asemeja al Hijo de Dios» (pues este Hijo del hombre carece de toda filiación creada, de todo comienzo dependiente de Yahvé y no original y no necesita tampoco de ello) «permanece sacerdote para siempre» (Heb 7,3). Y en lo que se refiere a Filón, así no existe en este autor ninguna diferenciación con Dios Padre que recuerde a Melquisedec y más tarde a Jesús, pero ulteriormente en Pablo hay una *división* semejante de lo creador, «interlocutor», lo propio del Logos en Yahvé; en favor del hombre originario celeste, preexistente a la creación del mundo. Según esto, el Logos engendrador es por una parte la sabiduría divina consistente en sí misma, pero por otra parte es lo que sale de la divinidad, una imagen autónoma, el primogénito y a la vez no originado, consecuentemente hijo de manera impropia, esto es: justamente como el «Logos que sale» (λόγος προφορικός). Un «mediador», porque pertenece no en escasa medida, sino ampliamente a lo humano originario, sin Trascendencia, pertenece a lo propiamente humano en el mundo y se preocupa de ello. Por lo que ciertamente falta igualmente la categoría del Hijo del hombre en Filón, en la descripción del «mediador», ella sólo aparece después en la *autodenominación* de Jesús, y no en sus discípulos que utilizan el título de Cristo; pues para ello primero era necesario la apocalíptica. Esto hace que lo expresado con el Hijo del hombre que «aparece» –según la forma de la profecía de Daniel, no tanto precósmica como simplemente escatológica–, en suma sólo puede hacerse consecuentemente visible de forma apocalíptica en el Cristo que vuelve en plena actividad; fuera de estas últimas cosas la totalidad de lo propio del Hijo del hombre queda sólo como la autodescripción de Jesús que quiere conocerse a sí mismo. Esta autodescripción de Jesús es tan fuerte y frecuente que casi todas las otras desaparecen en su compara-

ción, y ciertamente porque Jesús, como Hijo del hombre se halla sobre todo cargado del factor escatológico. Así aparece precisamente en la literatura apocalíptica, así en el Libro de Henok etíope, el Hijo del hombre es el ser celeste preexistente, a diferencia de la doctrina de Filón, que por tanto ya no participa en la creación del mundo, porque él tiene que ser lo activo al final de los tiempos, en la creación de un nuevo cielo, de una nueva tierra. Ciertamente –como veremos– la apocalíptica *dominante* conduce fuera de la innata cercanía humana del arquetipo del Hijo del hombre, pero todavía se halla característicamente lejos de la imagen-Kyrios del Cristo que no vive con nosotros, sino que procede de arriba, *qua* Hijo del hombre en la época helenista tardía. Justamente porque el Hijo del hombre que va a venir, primero se tiene que realizar totalmente de manera evangélica, y porque sólo era ya realizada la equivalencia de Hijo del hombre con Jesús en el marco escatológico, por estas razones la categoría de Hijo del hombre no sólo posee, como hemos visto, su presente tono interhumano, sino también su pretendido futuro-total. Por tanto, en último término, lo lleno de secreto– mientras tanto, mejor dicho, lo portador de secreto, no será ciertamente suprimido por la filología, pues se encuentra últimamente en nada menos que en el propio *homo absconditus*.

Así permanece en nosotros lo que comienza en nosotros como algo todavía oscuro. No existía aún el Señor Jesús como título, elevado y particularmente visible, al igual que lo eran los restantes Príncipes. En la comunidad originaria se presentaba como «supremo» únicamente al Hijo del hombre, no a lo totalmente otro, lo contrapuesto en el Kyrios Christos. Es el mérito innovador de Bousset (*Kyrios Christos*[5], 1965) haber diferenciado, precisamente en el título de Hijo del hombre y de Señor, la imagen de Jesús de la comunidad originaria palestina, de la cúltica como consecuencia del cristianismo helénico. Según esto, aun en los Escritos joaneos relativamente tardíos (Evangelio de Juan y Epístolas) falta todavía totalmente el título de Kyrios o incluso es conscientemente eludido. En vez de esto, Hijo del hombre expresa la perfecta filadelfia, también en la premanifestación de la futura exaltación, según pertenece a su topos, no teodinástico: tampoco, pues, teocrático. Hijo del hombre se expresa aquí como la vid con respecto a los hombres, estos como sus sarmientos correspondientes: «Vosotros sois mis amigos... Ya no os llamo más siervos, porque un siervo no está al corriente de lo que hace su amo» (Jn 15,14). Según esto, también los Escritos de Juan llevan a los creyentes tan cerca de Jesús «que éstos solemnemente –quizás hay aquí una latente contraposición a Pablo– rechazan el adjetivo de esclavos de Cristo y por tanto abiertamente omiten el título de κύριος» (Bousset, *loc. cit.*, p.155). Sin duda el título Hijo del hombre, elevado, apocalípticamente desvelado, es considerado en los Evangelios como juez, en la gloria de su Padre, rodeado de sus ángeles (Mt 16,27; 25,31 ss.); ciertamente terrible, también a los ojos de la

comunidad originaria, no sólo de la helenista o de la bizantina. Sin embargo resulta importante en contra de la introducción de estas imágenes del trono, que ellas mismas no pierden nunca el propio Hijo del hombre en su exaltación como un *Dominus maximus* triunfante, sino que su parábola por lo menos se hace la del pastor, que separa las ovejas de los cabritos (Mt 25,32) y, sobre todo, en el Apocalipsis que irrumpe absolutamente, el cordero como única antorcha en la Jerusalén celeste (Ap 21,23). No sólo un Señor Jesús, sino el *apriori* de éste en cuanto Hijo del hombre permanece también siempre como algo conocido en una Iglesia primera del culto a Dios, en la hipóstasis del Kyrios. Como *a priori* de *lo humano místico, únicamente místico*, con lo que él había surgido y según lo cual no sólo había enseñado: «Yo y el Padre somos uno», sino: «Lo que hagáis al más pequeño de mis hermanos, esto me lo hacéis a mí». En consecuencia, el Kyrios Christos sólo aparece predominantemente en el posterior cristianismo helenista, honrado con culto divino junto y en lugar de la figura del Hijo del hombre que ha de venir de inmediato, en forma semejante a la del Emperador. Y la figura del Hijo del hombre permanece en los pobres, que protestan con fuerza interiormente, y sobre todo también externamente, en contra de todo lo de Arriba, donde el hombre no aparece, en los hermanos herejes de buena voluntad, de la vida común, del espíritu pleno, del espíritu libre en Thomas Münzer y en su predicación de Allstedt, acerca del rostro del Hijo del hombre en Daniel y acerca de la verdadera piedra angular, Jesús, que han rechazado los constructores. Pero el Dios-Kyrios Christos les cuadraba exactamente a quienes llevaron la comunidad cristiana a convertirse en una clase de servicio militar ante su héroe, elevado a realidad de culto, y así, a la postre, a rendir fidelidad a la mayoría de los soberanos terrenos, y finalmente a cualquier superior, que en Pablo y otros igualmente proceden «de Dios». «Ya desde hace tiempo se ha indicado la analogía que posee el culto al Kyrios de los cristianos con relación al culto romano al Emperador [...] Es en esta atmósfera en donde se produce y crece el cristianismo antioqueno y el de las restantes comunidades cristianas primitivas, helenistas. En este medio se ha configurado la naciente religión cristiana como culto a Cristo, y de este entorno se ha tomado así también la fórmula sintetizada de κύριος para señalar el puesto dominante de Jesús en la liturgia consagrada a Dios [...] pues aunque hoy los llamados dioses, ya sea en el cielo, ya sea en la tierra –y de hecho hay numerosos dioses y numerosos señores– para nosotros no hay más que un Dios, el Padre, y un sólo Señor, Jesús Mesías (1 Cor 8,5 s.). Con estas palabras, el propio Apóstol Pablo imprime su sello en este contexto total [...] Culto del Kyrios, servicio divino y sacramentos se convierten en los enemigos más peligrosos y significativos de la disposición fundamental escatológica del cristianismo primitivo. Mientras aquéllos prosperan después de quedar plasmados en épocas antiguas, estas disposiciones fundamentales habrán pedido todo su impulso arrebatador. El desarrollo será éste: El Hijo del hombre será casi olvidado, permanecerá en los Evangelios como un ieroglífico incomprensible, al Kyrios presente en el

culto le pertenece el futuro» (Bousset *loc. cit.*, pp. 91, 99, 103 ss.). Sólo el futuro eclesiástico-autoritativo pertenecía y pertenece en verdad al Kyrios, pero no aquel otro que en general tenía el valor de futuro para la comunidad originaria y para su Hijo del hombre, en cuanto «eón mejor» que irrumpe como aquello que desde entonces para la cristiandad, y aunque sólo sea esto, siempre constituye una piedra de escándalo en su Señor Jesús, permanentemente escamoteado o hipócritamente olvidado. Este queda establecido, expulsado del Hijo del hombre, como el Hijo de Dios oficial, supliendo al Hijo del hombre, en su lugar: y luego también en el mito del Hijo, convertido en oficial, no como Señor, sino con mayor razón –a pesar de todo, otra vez con mayor razón– como Hijo del hombre. *Deus homo factus est*, este último giro bíblico del éxodo bíblico, que, también a partir de Yahvé, conforme al día apocalíptico en el que se cree, el día del triunfo de Yahvé al final de los días, se transforma en un «rostro descubierto», totalmente distinto; esto es, el nuestro como el del Hijo del hombre; y así se lee también en Pablo (2 Cor 3,18). *Item*, si la antigua escatología predecía la llegada de Dios, la cristiana predica la llegada, la Parusia de Cristo. Esta es finalmente la última palabra de la Biblia, la más significativa a partir del ni siquiera ya antiteocrático topos, sino del sencillamente ateocrático, el Hijo del hombre. Su profundidad más próxima no concuerda en ningún caso con el título de Kyrios, cultual y permanentemente pagano, y últimamente tampoco con el título (bizantino) de Pantocrator, propio de la teología cortesana, acerca, sobre, en contra de Jesús.

31. Lo plenamente cristocéntrico, según Juan 17; «clave del Evangelio»

No había molestado a los pobres que uno asimismo tan pobre les hablara. Así era uno de los suyos, no un Señor del que habrían desconfiado. Pero con un Hijo del hombre que no sabía dónde reclinar su cabeza, vino inversamente, esto es, de arriba, ulteriormente, lo que era incapaz de interpelar. Por tanto, permanentemente se elevó el recuerdo de Jesús a una forma de hábito cultual en cuanto Señor y, por tanto, a aquella forma de gloria en la que la dimensión del Señor se nos impone, no sólo etimológicamente. Así, sobre todo, en el cuarto Evangelio, el más tardío y el más alejado de la comunidad originaria. Ciertamente no fue escrito por el Apóstol Juan, su autor, o mejor, sus autores dependen de lo escuchado a Pablo acerca de Jesús. Sobre todo hay en él muchas «complementaciones», frecuentemente gnósticas (como lo muestran las narraciones de milagros, casi ingenuas, que se relatan a partir del cap. 2), y esto en un texto que de todos modos ya era especulativo. Pero aquí la crítica de los Evangelios es característicamente diferente de la crítica bíblica veterotestamentaria, particularmente en su atención a los muchos añadidos: falta (todavía) un «Código sacerdotal» que homogenice con amplitud. En el medio propio de los autores de este Evangelio no se había constituido to-

davía una Iglesia de sacerdotes, a pesar de la transición iniciada hacia una comunidad de culto, a pesar de la normalización de influjo paulino, que permitió pasar de la ruptura del primer cristianismo hasta la relativa paz con el mundo existente. Significativo, y sin embargo sorprendente, resulta así que el título de Kyrios, que avanzaba tan decididamente en el primitivo cristianismo helenista, aquí falta o desaparece casi totalmente, y no son «esclavos», sino «amigos» los que son interlocutores en Jn 15,14 s. Más todavía: «La particular mística de Cristo en los escritos joanneos lleva a estos creyentes tan cerca de Jesús que estos *solemnemente* –quizás hay aquí una latente contraposición a Pablo– rechazan el adjetivo de esclavos de Cristo y por tanto abiertamente omiten el título de κύριος «(Bousset, *loc. cit.*, p.155). Y también la «gloria» de Cristo, de la que trata de manera esencial Jn 17, no propone la lejanía que hay que aceptar sin rechistar de un Kyrios situado en lo más alto, de un Hijo de Dios dinástico. En su lugar, el cuarto Evangelio, aunque es el último, no sólo ha mantenido con precisión la expresión de Hijo del hombre de la comunidad originaria de Palestina, sino que la ha vinculado esencialmente a la comunicación con Cristo, distribuida sacramentalmente. No es un Dios del culto, sino el Hijo del hombre quien se da *expressis verbis* a los suyos como bebida y alimento (6,53). También el título de Hijo de Dios, junto con el *pathos* suavizado sobre Yahvé en cuanto Padre, también estas posibles resonancias, tonos concomitantes del Kyrios, con conformismos paradójicos en los que falta el Hijo del hombre, no afectan a lo particularmente cristocéntrico, a lo no-teocrático de este Evangelio. Y menos que a nada al capítulo 17, esta maduración del discurso de despedida del Fundador, un capítulo que no sin razón ha sido llamado una «clave del Evangelio». Por lo demás, él mismo hermético, presentado vigorosamente por el fundador de la realidad cristiana. Así pues, no muriendo, sino despidiéndose, y esto sin hacer demasiado énfasis, en la cruz. El testamento de Jesús como tal no es «ininteligible» y sin embargo se presenta como «enseñanza secreta para sus discípulos» (Käsemann, *Jesu letzter Wille*, 1966, p.17). Jesús se expresa también aquí como el hombre originario increado, habla del Padre, que consecuentemente no ha necesitado ser su Padre engendrador: «Ahora glorifícame tú a tu lado dándome la gloria que tenía junto a ti antes de que existiera el mundo» (Jn 17,5). Jesús se ha establecido *per se* en el puesto del Señor de lo creado, él mismo como increado, como el Hijo del hombre en sí, a pesar de la fórmula pasiva del mero ser enviado, como una no referida específicamente a Jesús. Pues la fórmula del Padre, que le ha enviado, «últimamente en nuestro Evangelio no es ni la única ni la fórmula cristológica más característica. Según 1,6, también el Bautista es enviado de Dios y "ser enviado" primeramente no significa nada más que "ser plenipotenciario". De todos modos, según un principio rabínico, el delegado ya es el representante del que lo envía y por el que lo recibe debe ser equiparado a éste. Por tanto, en el Evangelio se cambia constantemente la fórmula "el Padre que me ha enviado" por la otra de ser uno con el Padre, que es la única que le proporciona su específico

sentido cristológico» (Käsemann, *loc. cit.*, p., 25 s.). *Item*, la expresión absolutamente cristocéntrica de «Yo y el Padre somos uno» es y permanece justamente central para el evangelio esotérico, que todavía acentúa por añadidura: «Todo lo que el Padre tiene es mío» (Jn 16,15). Así la homousia es insuperable, ahora ciertamente con *este* final: *¿Igualdad*, si no con el Padre, también creador del mundo, *con qué idea de Dios?*. Sin duda Jesús invoca con el Padre al creador del mundo en el sentido tradicional, cuya voluntad se hace. En este Evangelio se devuelve al Padre en parte todo lo correspondiente a las particularidades del donador, lo que el mismo Cristo había señalado como lo más propio suyo, y ahora sólo como originado: Luz, verdad, vida, pan celestial y agua: en el Yahvé, de todos modos eterno, sólo falta lo que resucita. Y sin embargo este aparente antedatar y esta teodicea (como si no hubiera existido Job) son por lo tanto ya simple primer plano, en cierto modo un mero encubrimiento exotérico, porque Jesús sólo dice de sí mismo, esto es, de su *primera* entrada y aparición, que él es la luz y la vida. Aunque también en el Evangelio de Juan aparentemente lo escatológico cede ante lo protológico, ante el *comienzo*– luz de su Prólogo, esto sólo es porque el Logos allí («Al comienzo era la palabra, y la palabra estaba en Dios, y Dios era la palabra») es significado ya enteramente como el alfa de otro mundo distinto al creado, y de esta manera, sólo con Cristo al final, se adelanta hacia un mundo diferente. Lo escatológico, por tanto, no es algo extendido con esta relación polémica sobre lo protológico del *primer* Génesis y retrotraído a un Creator originario (o dicho también gnósticamente, Emanator) del mundo existente, sino inversamente: el verdadero Proton de la luz primigenia («y las tinieblas no lo han comprendido») sólo es precisamente el éjaton de un *segundo* Génesis –mediante el Logos Cristo–. Y el verdadero creador se convierte en el Logos-Cristo, el creador de una nueva creatura, configurando al hombre según su imagen y por lo tanto odiado por el «Príncipe de este mundo» (Jn 16,11), «pues ellos no son del mundo así como yo no soy del mundo» (Jn 17,14). Por tanto se da una clara separación entre el Logos-Hijo del hombre y su *Veni creator spiritus* del *Deus creator*, que sitúa el dualismo inicial de ambos. Aunque, ciertamente, de un dualismo sólo comenzado, mientras que en el discurso de despedida faltan todavía totalmente los motivos de huida eremitas, puramente trascedentes, acósmicos, nirvánicos, ante todo en razón de la «extracción de los discípulos» desde la pertenencia hacia el supuesto «Príncipe de este mundo». En cuanto tal, ciertamente, el mismo mundo no se agota, hacia el que el discurso de despedida envía a los discípulos como hacia el *escenario* de la historia: hasta que aparezca el Paráclito en el escenario de este mundo (aunque no en el eón). Y sin embargo domina un dualismo propio en el discurso testamentario de Jesús, esto es, constantemente, como ha sido indicado, que afecta a la *idea de Dios*, del Padre, con el que se afirma justamente la homousia. Sólo con ello se alcanza el punto *decisivo* de todo lo anterior en la fuerza de la clave del cuarto Evangelio y el de mayor éxito en la lucha *contra* toda *idea* de un *Dios de los señores*. Hay que escuchar ahora de esta manera los significados que siguen en

el Testamento, que últimamente conciernen a la otra Teofanía en el Hijo del hombre. Todos estos pasajes se refieren todavía a un Dios desconocido, y de ninguna manera sólo para los paganos: «No conocen al que me ha enviado» (Jn 15,21); «Harán eso con vosotros porque no os reconocen ni al Padre ni a mí» (Jn 16,3); «Tú me amabas ya antes de que existiera el mundo. Padre justo, aunque el mundo no te ha reconocido, yo te reconocí, y también éstos reconocieron que tú me enviaste. Yo te he revelado a ellos y seguiré revelándote, para que el amor que tú me has tenido esté con ellos y también yo esté con ellos» (Jn 17,24-26). En todo esto se trata de la nominación de un nombre del éxodo hasta ahora desconocido también para los judíos, de uno que ciertamente no es contrario (como después lo hizo el maniqueo Marción, de manera totalmente antitética, conforme a este pasaje de Juan) al de los Profetas, al de Job y que es pretendido en *Eh'je ascher eh'je*, y que a pesar de todo tipo de imagen del Dios de los señores (también sin imagen visible de ídolos) se encuentra en medio del Kyrie. Una realidad de esta antigua hipóstasis dominadora no fue ciertamente negada delante de los discípulos; sin embargo, la imagen unánime y contrapuesta, hasta entonces desconocida, no podía estar más cerca de los afligidos y agobiados, humillados y ofendidos. Así también el Padrenuestro añade al que «estás en los cielos» una consagración del nombre que en ningún caso sólo refiere la alabanza habitual de siempre, sino que representa un cambio hacia otro nombre totalmente distinto, en cuanto fuerza de verdadera consagración. Y esto exactamente con una dimensión de divinidad que ya no es teocrática –pues el bien, en su forma cristiana entre nosotros los hombres, sitúa al Dios antiguo y celoso todavía como imagen–, sino que contrariamente se dice: «Perdónanos nuestras deudas *así como nosotros perdonamos a nuestros deudores*». Esto es, pues, una consagración del nombre en cuanto finalmente éste es sejemante a Cristo en el sentido de *homousia*, en el sentido de «asistencia» en cuanto la última voluntad de Cristo le denomina también Paráclito, en contra del «Príncipe de este mundo» El «Espíritu de la verdad» debe dar testimonio de Cristo, mientras llega la Parusía, y no del «Temor del Señor», el del antiguo *status* de la religión, y lo que el Paráclito habla tendrá que tomarlo de Cristo, no de la teocracia ni tampoco del querido «trono de gracia» del Padre de los cielos: «Mucho me queda por deciros, pero no podéis con tanto ahora; cuando venga él, el Espíritu de la verdad os irá guiando en la verdad toda, porque no os hablará en su nombre, sino comunicará lo que le digan y os interpretará lo que vaya viniendo. El manifestará mi gloria porque tomará de lo mío y os lo interpretará. Todo lo del Padre es también mío, por eso os digo: *Tomará de lo mío* y os lo interpretará» (Jn 16,12-15). Verdaderamente un «discurso del Cristo muerto desde el edificio del mundo, sobre que no hay ningún Dios» –excepto «el mío»–. Prescindiendo de lo que puedan haber operado en esto los influjos persas o los primitivos maniqueos, en tales pasajes claves (Espíritu de la verdad, *Vohu mano* era el derecho del último Zoroastro, al final de los tiempos): ciertamente la introducción del Espíritu de la verdad, en razón del cual

tiene que hablar el Paráclito, no es precisamente una interpolación *falsificadora*, sinó una *penetrante*, esto es, en la consagración (el contenido de Hijo del hombre) del anterior nombre de Dios. Justamente la mística herética, en cuanto tal, ha determinado ulteriormente un «tercer Evangelio», desde Orígenes a Joachim di Fiore, la época en auge del «Espíritu Santo» después de la del Padre y del Hijo. Con tal amplitud operaba la penetración de Cristo en el anterior Arriba teocrático, en donde no aparece el hombre, y sobre todo no aparece el hombre «en verdad», es decir –como quizás otra fórmula bíblica aclara este brillo cognoscitivo, específicamente cristológico– «con el rostro descubierto». Así los excelentes tesoros que habían sido malvendidos en un cielo del Padre hipostasiado son trasladados a un *humanum*, todavía muy hermético, en el marco del enigma del Hijo del hombre y de sus implicaciones. «Rostro descubierto», con ello se significa nuestra misma identidad siempre pretendida, no sólo de manera escatológica, sino también apo-calíptica, esto es, precisamente descubriendo; y esto en cuanto *Reino* del Hijo del hombre *en todos los sitios*. El antiguo «día de Yahvé», al final de los tiempos, es aplicado en el cuarto Evangelio a la Parusia de Cristo, es decir, del Hijo del hombre, que está sin Yahvé, enteramente como A-Kyrios, a la vez, pues, como A-Theos, en el verdadero significado de *cur deus homo*. Conforme a lo que se dice en otro texto: «La verdad del ideal de Dios es solamente la utopía del Reino; es precisamente presupuesto de ésta que no quede ningún Dios en lo alto, pues de todas formas no existe allí ninguno o no lo hubo jamás» (*Das Prinzip Hoffnung*, 1959, p. 1514). Jesús presenta su discurso de despedida como enseñanza secreta para los discípulos; casi solamente existe una frase de Agustín que ha escuchado como interior: «*Dies septimus nos ipsi erimus*», lo que finalmente quiere ser exterior, y previsto como exterior aquello que podría hacerse interior. De ninguna manera es todavía esto algo más que un ideal límite en el permanente intercambio y auxilio de nuestra tarea más *próxima* y *más lejana*, a fin de que la primera no sea ciega y la última no sea vacía. Sin embargo, lo cristiano, como herencia del éxodo perseguido, con ello ha planteado la mejor pretensión a la propia tierra. Frecuentemente sólo como el punto de huida de una evasión falsamente consoladora; sin embargo –a la vez mucho más orientador que otro punto de huida que en sí mismo haga detenerse–, en perspectiva dirigida hacia lo que está pendiente. Y esto de ninguna forma con el puño que golpea sólo en lo interior o –sólo aparentemente inverso– el mundo que sobrevuela hacia la palabrería del más allá; la buena nueva expresada sucedía por el contrario en el mundo y en su favor, en el mundo que va de mal en peor.

32. La llamada paciencia de la cruz de Pablo, pero también invocación de la resurrección y de la vida

Los discípulos dejaron de serlo cuando todo se desarrolló tan amargamente. La muerte en cruz ni siquiera era una muerte particular, que por

lo menos fuera relevante. Diariamente morían de esa forma los delincuentes comunes, y muchos esclavos, a los que no se les reconocía la condición de hombres, colgaban del madero cruel. Ciertamente los discípulos –sobre todo los legendarios pastores– habían entendido como buena nueva otra cosa diferente. Igualmente el Jesús histórico no había esperado esta muerte, a pesar de la inquieta noche anterior en Getsemaní; al morir se sintió abandonado. Había asegurado a los discípulos que algunos de ellos verían todavía vivos el Reino que estaba cerca, y de ninguna forma se excluía a sí mismo. El nuevo Moisés no pensaba morir en el umbral de Canaán, tampoco como Mesías de la buena nueva. Entre los discípulos nada parecía más esclarecedor que el hecho de que este Rey quedaba refutado mediante el patíbulo; este portador de la vida, mediante la muerte. Incluso los milagros terapéuticos, sobre todo éstos, sugerían la cuestión de por qué el que curaba a los ciegos y resucitaba a los muertos no se ayudaba a sí mismo para bajar de la cruz. Pero en la muerte de Cristo un ilusionado sueño desiderativo y una paradoja han hecho más que trasladar montañas: han hecho la mayor victoria no sólo de este estremecimiento, también de la pobreza de este ocaso. El Jesús vivo, irrefutado, fue negado tres veces por Pedro, por el mismo que antes le había dicho en Cesaréa: «Tu es Christus», para de manera tan cobarde como desilusionada apartarse de él. Pero cuando Jesús ya no caminaba en carne y hueso, exactamente después de la catástrofe, Pedro moría lleno de orgullo como mártir del crucificado y muchos otros le seguían. Cierto que se hablaba de la sepultura vacía, y también de un joven que se hallaba cerca, vestido con una túnica blanca (por otra parte en Lucas y Juan se trata de dos). Luego, los discípulos habían tenido la aparición de Emaús de efectos particularmente sensibles, después en el Lago de Tiberíades. Y sin embargo, ¿en aquella época, los aparecidos, en general la casi sobreentendida fe en las apariciones, era algo particular, sólo reservado al Señor? ¿En las otras apariciones (en el caso de que hubiesen sido todavía tan realmente creídas) quedaba anulada la muerte? Sobre todo, ¿se hallaban limitadas al día de la resurrección, que debía ser extraordinario, único, y de Uno, que había sido colgado en la cruz? Con lo que la doctrina posterior de la resurrección del Uno no sólo resultaba todavía extraña al incrédulo Tomás, en todo caso no ofrecía ningún testimonio de algo que fuera enteramente extraordinario, de algo que superase inconmensurablemente la catástrofe. Y además la doctrina de la muerte-sacrificio, abstracción hecha de su complicación, de todos modos sólo procedía de Pablo, décadas después de Pedro. En los primeros discípulos únicamente era convicción poderosa su no querer saber de la muerte de Jesús y esto a causa de la *creciente acción* posterior de su persona, con el pathos activo: *este alma no puede perecer y su esperanza no nos permitirá fracasar*. Según esto, ahora –como jamás había sucedido con un simple héroe desaparecido– su final podía aparecer más bien como comienzo, precisamente como comienzo. Ciertamente no mucho tiempo, no para aquellos que ya no habían experimentado al Jesús vivo, sino sólo para un sentido creyente como el de los primeros discípu-

los. Así, finalmente, debería ponerse en juego la propia *Teología,* dicho brevemente, muerte-sacrificio en vez de apariciones de espíritus, el martirio como pago de la culpa y después la Pascua así dialécticamente adquirida. Ya fuera del cristianismo originario, Pablo trajo precisamente para la misión con los paganos la necesaria pieza paradójica del cambio: Jesús no es el Mesías a pesar de, sino a causa de la cruz. Desde antiguo ya se había escrito: «Un colgado es un maldito de Dios» (5 Mois 21,23), pero ahora con un giro sin igual Pablo decreta: «Cristo nos rescató de la maldición de la Ley, haciéndose maldición por nosotros» (Gal 3,13) y: «Dios ha constituido Señor y Mesías al mismo Jesús mediante la cruz, la resurrección y ascensión» (Hch 2,36). *Item:* no mediante la vida, el cambio, la doctrina (como les parecía a los discípulos), tampoco mediante la penetración del Hijo del hombre en lo propio de Yahvé (como le parecía a la ortodoxia sacerdotal), sino sólo en el Gólgota y por su medio aparecía el Mesías, sólo así fue engendrado. En este sentido se ofrece también en el interior del judaísmo un pasaje postmosaico en el Deutero-Isaías, uno que incluso estaba particularmente explicitado, aparentemente anticipando el lugar de las calaveras: «El soportó nuestros sufrimientos y aguantó nuestros dolores... Le daré una multitud como parte y tendrá como despojo una muchedumbre. Porque expuso su vida a la muerte y fue contado entre los pecadores, el cargó con el pecado de muchos e intercedió por el pecado» (Is 53,4-12). Ciertamente este texto en su espacio y lugar no se refería al Mesías, sino a Israel y a su existencia, que había llegado a estar sumamente amenazada, elegido ahora mediante el dolor y su lejano salario. De todos modos, eran posibles relaciones desde aquí con una ulterior concepción de un Mesías paciente, como José el hijo de Jacob, arrojado al pozo, a diferencia del Mesías vencedor como el hijo de David, no ligado a aquel otro. Pero de manera decisiva fluyen fuentes no precisamente judías en la doctrina de Pablo sobre la muerte-sacrificio (Harnack la llamaba, en lugar de evangelio de Cristo, un evangelio sobre Cristo), aunque son fuentes muy diversas. Era aquí un motivo principal de antemano el liberar a un Dios-Padre, que así abandonaba a su Hijo inocente (cuando no le asesinaba él mismo, como después afirmaba Marción), de cualquier imputación de haber sido traidor, también de ser enteramente demoniaco. Pues el decreto inexplorable o la santa voluntad de Yahvé, no probada con lo que los amigos de Job todavía habían lavado, dejado limpio, ya no eran suficientes en el judaísmo posterior y sobre todo en el cristianismo no judío. A la familiaridad, para no decir a la indulgencia con el Gólgota, se ofrecía por tanto primeramente una culpa exclusiva del hombre, y de forma más refinada, más allá, una equiparación de los culpables morales y de los deudores cargados de deudas; así, en el balance, aparecía el derecho romano de la obligación, descargando al Dios-Padre. La justicia implacable hace balance de las culpas para las que se pide su merecido, y el Cristo de la doctrina de la muerte-sacrificio pagó con su sangre inocente, e incluso mediante un plus de mérito se acumuló un tesoro de gracia, administrado por la Iglesia. Y otra distinta fuente para la apologética de

Pablo sobre la muerte en cruz no era ciertamente de carácter lógico-jurídico, pero propia del mundo helenista-oriental, particularmente cercano en su mitología, al que se vuelve este apóstol; es decir, la procedente del conocido acto de morir de un Dios, celebrado cultualmente. Aquí, en un suelo de resonancia totalmente distinto a la del derecho de obligación, se ofrecía el arquetipo originario de un dios anual, que muere y de nuevo resucita, que tiene carácter pagano. También los dioses de la vegetación como Attis-Adonis, el Tamuz babilonio, morían, aunque sin ninguna satisfacción sustitutoria, para reaparecer de nuevo en la primavera. Contra el miedo de que el dios debajo de la tierra permanezca en el Hades, poseían incluso su liturgia reparadora de Viernes Santo; hasta tenían su grito de júbilo: «Attis ha resurgido», sus pascuas de resurrección *sui generis*. Todavía hoy resuena esto en un *Ver sacrum*, no sólo secularizado, junto con su reinterpretación teológica, esto es, que «la naturaleza celebra sin conciencia los misterios cristianos»... Además, a Attis-Adonis le sobrevino la ulterior compensación cultual con los misterios de Dioniso –que esta vez de ningún modo son panbabilónicos–, con el dios desgarrado y otra vez vuelto a la vida, que vence a los poderes del invierno. Así pues, en todo esto existe ya prefigurada una dialéctica paulina, mítico-pagana, de muerte y resurrección, punto nocturno de la negación más dura e irrupción, incluso estrépito, de luz; de otra forma no hubiera habido ningún acto religioso de la cruz, míticamente salvador, después de que había desaparecido el carisma *vivido* de Jesús como «luz y vida». Ciertamente que en todo el mito asumido del dios anual, del dios del calendario, no se contenía una muerte-sacrificio, cobrada por un Dios-Padre, en cuanto *conditio sine qua non*, con el cordero de Dios sacrificado como pago de una deuda, pues esto era propiamente paulinismo. Y sin embargo esto no sólo era propiamente así, sino que tenía también un origen que se retrotrae hasta antes del derecho de obligación que se utiliza, incluso hasta mucho antes que el mito tomado de la vegetación y del dios anual. Pues la primera fuente de la doctrina del sacrificio de la muerte no es sólo especialmente cruenta, sino también particularmente arcaica: procede del antiquísimo *sacrificio humano*, hacía ya tiempo eliminado; en último término, es todavía anterior a *Moloch*. Y por tanto, en definitiva, procede de lo más anticristiano; es el precio con el que Pablo ha determinado el nuevo texto, esto es, el de la misión: Jesús era Mesías, no aunque, sino porque había acabado en la cruz.

El cordero se había hecho visible y su cualidad era extremadamente pacífica, pero inversamente era sacrificado de la forma menos pacífica. Como si sólo se creyera en un ídolo terrible, por encima de él, y éste sólo se apaciguara con un bautismo de sangre. Es muy sorprendente esta recaída en las épocas más bárbaras y en sus métodos correspondientes, pero todavía es más sorprendente la recaída desde lo que supone la santificación del nombre en una imagen de Dios tan bárbara. Tampoco nos sirve de ayuda suponer un recuerdo contagioso de las costumbres ya abandonadas del país: entre los cananeos el rey sacrificaba a su propio hijo en épo-

cas de peligro nacional, igual sucedía entre los fenicios. Pero su Moloch había significado un recuerdo totalmente extraño y de ninguna manera lo había invocado Jesús. Incluso los sacrificios de animales, que todavía perduraban, habían sido atacados por Amós de manera inolvidable –el profeta más antiguo (Am 5,22); y más tarde igualmente por Oseas: «Porque quiero lealtad, no sacrificios; conocimiento de Dios, no holocaustos»– (Os 6,6); Mateo 9,13 se refiere incluso con una cita, a Oseas. Y en cuanto a los sacrificios humanos, desde el rechazo del sacrificio de Isaac, por muy interpolado que pueda ser, esos sacrificios, precisamente a causa de la santificación del nombre, litúrgicamente carecían de toda justificación en conciencia. «Abrahán llamó a aquel sitio "El Señor ve", por eso se dice aún hoy "el monte donde el Señor ve"» (1 Mois 22,14); el Gólgota del sacrificio de la muerte paulina recobra este monte junto con los Profetas. Cierto que como muestran los hijos de Jefté y su destino (Jue 11,30-40), un sacrificio humano sucede en época histórica, pero no litúrgicamente, y se le da su merecido al demonio al que se paga con nuestra sangre. Así resulta tanto más raro en la teología del derecho de obligación de Pablo la inclusión del Dios que hacía tiempo estaba olvidado, al menos ya no era reverenciado como Dios el caníbal del cielo, que sin embargo ahora admite con carácter satisfactorio el autosacrificio de Jesús (después que, por así decir, ya no le queda nada más que hacer a causa de una providencia tan ineludible). No sin fundamento Marción –otro admirador de Pablo– ha conducido esta doctrina de la muerte-sacrificio a la fe de Yahvé con resultados inversos, esto es: Jesús murió ciertamente como víctima, sin embargo como la víctima de un «asesino que estaba al comienzo», víctima del mal en el mundo. No sin fundamento también Orígenes, a la vez hereje y Santo Padre, al menos ha comprendido bien que es Satán y no Yahvé a quien se considera receptor del dinero del rescate del Gólgota y a quien se describe en ese papel. En todo caso, el amor del Hijo del hombre es muy diferente, como aparece cuando entrega en la Ultima Cena su carne y su sangre a sus hermanos, después de que «deba cumplirse la voluntad del Señor», y es también muy diferente de la voluntad de un acreedor implacable que arregla el pago de la deuda–culpa y la cobra del cordero que tiene que ir al lugar del sacrificio. Por supuesto que con todo esto la doctrina de la muerte-sacrificio, inmisericorde, con vistas a justificar la cruz, todavía no concierne al propio *mito de la resurrección*, en cuanto éste y su misterio desiderativo también eran iluminadores, aun si se prescinde de la muerte martirial. Sin embargo, la muerte en soledad, con su carácter de negación insoportable, es suficiente en lo que se refiere a la aspiración y al deseo de una fe pascual; así como ésta, a la luz y en la vida de Jesús todavía peregrinante, tenía suficiente alimento en el signo que suministraba lo cristológico. La doctrina de la muerte-sacrificio, por el contrario, tenía también en este final un motivo y un efecto, que –*qua* Señor de arriba que cobra cuerpo, vida, sangre–, más allá del consuelo de la muerte y de la resurrección, que penetra ampliamente en lo terreno. Y esto sólo explica la recaída ahora de esta doctrina en el Moloch que desde

hacía tiempo correspondía a épocas pasadas; o mejor, política e ideológicamente, esta recaída conducía mucho más atrás de la representación humanizada de Yahvé; y también desde *este momento*, al paulinismo hasta Lutero y más allá. Pues con ello quedaba interrumpido por última vez lo subversivo en la Biblia por medio del mito del cordero sacrificado. Se debía justificar de esta manera la llamada *paciencia* de la cruz, digna de ser recomendada a los oprimidos, tan cómoda para los opresores, y en resumen, se debía justificar la *obediencia sin condiciones y total a los superiores* como provenientes de Dios. Más aún, toda Teología de la esperanza que se quiera situar en la cima del cambio, de lo nuevo, se hace asimismo también conformista, cuando con confortable pasividad quiebra la punta de la esperanza de Jesús ante y hasta la cruz. Todo ello como referencia a estos pasajes de Pablo acerca de la cruz que no pertenecen al *quod ego* de la rebelión, menos a la dialéctica que a la apologética; «Pasión, pasión, cruz, cruz es la porción propia del cristiano», decía, por tanto, también el posterior Lutero (a los campesinos acogotados, no a los señores). Dicho brevemente, sin la recesión que significa la muerte-sacrificio y la correspondiente recesión de Yahvé, en este sentido tampoco tendrían apoyo las órdenes políticas de Pablo bajo el motivo de la cruz. Y esto precisamente a causa del otro *pathos del cambio, de lo nuevo, de la salvación*, en sus poderosas antítesis a la sola «ley». Pero existe además en Pablo: «Sométase todo individuo a las autoridades constituidas [...] el insumiso a la autoridad se opone a la disposición de Dios» (Rom 13,1-2); a esto se suma una relación intolerable de los señores de esclavos con el señor Jesucristo: «Esclavos, obedeced en todo a vuestros amos humanos [...] Cualquier cosa que hagáis, hacedla con toda el alma, como si fuera para el Señor y no para hombres» (Col 3,22 s.); no podía ser mayor la utilidad de una paciencia de la cruz, sobre todo cuando no acontecía el retorno de Cristo. Y sin embargo, recurrentemente, no aparece ya en cuanto varón de dolores y víctima de Moloch, sino que el acento igualmente paulino, gigantesco, está referido a la imagen manifiesta de lo incorruptible en la irradiación del Jesús terreno; pero el apóstol de los gentiles, repleto de elementos de contabilidad, a pesar de la mitología adoptada del dios de la vegetación, ha aportado a sus fieles sólo un bautismo de muerte, y no-solo- muerte de Cristo. Pero también les abre un espacio –siempre a partir del *phōs kai zoē*, luz y vida del Jesús ungido– en favor de un misterio desiderativo que nunca ha existido así, misterio de alegría, de carácter no empírico, sin embargo postulativo: «Si la esperanza que tenemos en el Mesías es sólo para esta vida, somos los más desgraciados de los hombres. Pero de hecho el Mesías ha resucitado de la muerte, como primer fruto de los que duermen [...] lo mismo que por Adán todos mueren, así también por el Mesías todos recibirán la vida» (1 Cor 15,19-22). Ciertamente esto no ayudaba a ningún agobiado y afligido en contra de la miseria de su vida y sobre todo nada en contra de aquellos que no sólo eran culpables a la manera del viejo Adán. Sin embargo, esto pretendía invocar algo inaprensible en los hombres, frente a lo que las mándibulas de la muerte (en cuan-

to ésta les es extraterritorial) en cierto modo resultan incapaces. De esta antimística de la muerte, no vinculada a la escueta forma aguda de muerte en cruz, el Cristo de Pablo ha repercutido últimamente en la fobia frente al *nihilismo* que entonces surgió por vez primera, al final de la Edad Antigua. Aparece también aquí un tribuno a la medida del hombre, en contra de la más fuerte antiutopía que existe en el mundo presente, mundo que para nosotros queda situado ahí de forma especialmente heterónoma –contra la muerte.

33. Todavía la Resurrección, también la Ascensión; el retorno como misterio desiderativo que se afirma a pesar de la muerte-sacrificio; la homousia de ninguna manera convierte al tribuno Jesús en inocuo

Los buenos continuaban viviendo y no querían de ninguna manera ser olvidados. Pero detrás de todo, no sólo en el Sermón del Monte, siempre estaba el Reino cerca. Así aparecen tres manifestaciones de lo invisible como Reino no llegado o todavía no llegado. Como primer misterio terrestre-supraterrestre tenía valor la resurrección, como segundo la ascensión, como tercero el retorno; la *resurrección* referida no era útil para librar de la cruz, pero debía ayudar a salir del sepulcro que nos espera a todos. En su consecuencia quedó establecida, como en algo diverso, más autoconcerniente que la simple ascensión externa o la que acontece generalizadamente a un dios de la vegetación (de donde procede la Pascua). Sin embargo, Jesús en cuanto el primero –lo que se acentúa fuertemente– de todos los que duermen y despiertan, no era un Dios, sino enteramente uno de nosotros: en la Cena quería darnos el fármaco de nuestra propia *atanasia*, por vez primera. Ciertamente, ahora se trata del *segundo* misterio desiderativo, la *ascensión* arranca otra vez a Jesús de sus características humanas. En todo caso a un Kyrios revelado e Hijo de Dios lo aleja netamente de la comunidad humana, como si con ello aconteciera una especie de elevación que ennoblece de arriba a abajo, como si Jesús, como un super-Heracles, fuera transportado a una superconstelación. Los Evangelios le dan poca importancia a esta ascensión; Mc 16, 19, Lc 24,51 solamente proporcionan escasas noticias de ella, a diferencia del mensaje de la resurrección. Sólo los hechos de los Apóstoles 1,9-11, informan de la elevación que acontece por encima de una nube, con las mismas alas celestes que las del retorno; de esta manera la ascensión al trono finaliza los cuarenta días de comunidad, en corporalidad próxima de un resucitado con los discípulos, conforme era la creencia cristiana. La historia de la ascensión recuerda, aparte de a Heracles, intrabíblicamente, también, a la ascensión de Elías, igualmente separadora, cuando le arrebató de Eliseo (2 Re 2,11) en un carro de fuego y provisto de caballos también de fuego; sin embargo, esto opera igualmente en la forma de las dinastías solares, con el carro de un dios solar, y en múltiples narraciones, de manera que

los héroes que se elevan por encima de la esfera terráquea, se pierden. La imagen de la ascensión al cielo no desdice de la supresión de Cristo, en cierto modo muy feudal, que tuvo lugar más tarde, cuando aparece el llamado docetismo, la doctrina de que Cristo sólo había poseído la apariencia del cuerpo, del que se había separado antes de la crucifixión, que colaboró con la muerte sólo como larva, mientras que Cristo, como puro pneuma impoluto, revestido de blanco se habría entonces apartado a un lado, si no es que lo habría visto todo desde arriba. Todo esto, como ya ha sido notado, referido a un pasaje notable de los Evangelios, que concierne a la detención de Jesús: «Lo iba siguiendo un joven envuelto en una sábana y le echaron una mano. Pero él, soltando la sábana se escapó desnudo» (Mc 14,51 s.). Este joven, según la interpretación docetista, habría sido realmente Cristo, puesto que éste no habría sido llevado al tribunal y consecuentemente tampoco a la cruz y a la muerte. Con mayor razón podría acentuarse este pneumatismo no-humano en referencia a la ascensión, y la supresión de ésta, es señal enteramente característica de la vida en la carne, del Hijo del hombre. En último término, mediante esta perpendicular ascensión al cielo, el no-Señor tampoco se deja suprimir en la conciencia de los creyentes; este sumo ser, pneumáticamente ascendente, con el especial pathos de *Arriba en el espacio*, al final se convirtió sólo en la faz de un ser, de ningún modo ennoblecido, sino que *irrumpe* Arriba. De esta manera tiene literalmente su origen la frase de Jesús: «Yo y el Padre somos uno»; con el sentido sencillamente *usurpador*, y esto mediante la ascensión al cielo. El Hijo del hombre penetra exactamente aquí no sólo por medio del mito del Hijo de Dios, sino también por medio del mito del asiento en el trono, «a la derecha del Padre»: un tribuno se sienta ahora sobre el trono, de esta forma lo suprime. Así, también en Pablo, Cristo después de la ascensión al cielo continúa siendo un Adán; precisamente es Pablo quien le sitúa en esta categoría: «El primer hombre, Adán, salió del polvo de la tierra, es terreno, el segundo procede del cielo» (1 Cor 15,47), conserva allí su carácter humano, el de un *tribunus plebis* desde el comienzo. La imagen de Cristo que continúa siendo antropológica queda también representada en aquella parte del Nuevo Testamento, la Carta a los Hebreos, que de manera muy especulativa se ocupa del mito de la ascensión al cielo. Si los Evangelios habían «descuidado» la ascensión, La Carta a los Hebreos la hace central: «Y de hecho el Mesías no entró en un santuario hecho por hombres, copia del verdadero, sino en el mismo cielo, para presentarse ahora ante Dios en favor nuestro» (Heb 9,24); así el «santuario» de Dios se transforma en la «Jerusalén celeste» y además con «millares de ángeles» (Heb 12,22). La ascensión al cielo, que acontece con el propio Cristo, en vez de ilustrarla como el viaje hacia lo alto de un gran Señor, lejos de los estamentos plebeyos, es entendida aquí con una de las imágenes más llamativas de la esperanza, de alto aliento y elevadora, con el arquetipo del ancla: «asiéndonos a la esperanza que tenemos delante, ésta es para nosotros como un ancla de la existencia sólida y firme que entra además hasta el otro lado de la cortina, hasta el lugar

como precursor entró por nosotros Jesús» (Heb 6, 18-20). Todo esto a propósito del otro aspecto, el del tribuno y también del pretendido liberador en el segundo misterio desiderativo o, como se dice en otra Carta de Pablo (aunque igualmente cuestionable en lo referente al autor), acerca de este aparente ennoblecimiento, aduciendo la cita de un Salmo: «Subió a lo alto, llevando cautiva a la cautividad» (Ef 4,8). El hecho de que Cristo aquí deba realizar lo mismo que le correspondía al carro de Yahvé (Sal 68,18 s.), hace la función tribunicia de Cristo tanto más patente, tanto más introducida en lo que crecientemente correspondería a la función de la representación de Yahvé, y que no se corresponde con el simple estar delante del trono. Esto es lo que desde antiguo tan sublime como eufemísticamente debía transfigurar a los zares del cielo: «El Señor es tu médico» (2 Mois 15,26), «Yo soy el Señor, tu tierra santa y tu salvador» (Is 49,26) y lo que, sin embargo, a pesar del símbolo específico del éxodo, no se adecúa genuinamente a la imagen de la majestad tan hipostasiada como lejana. Pero también se expresaba el otro sentido, el del motivo de la ascensión al cielo que hacía prisionera a la cárcel, a partir del éxodo, de la posesión de la tierra, de la toma de la región suprema por medio de la cabeza de la comunidad de los hombres. Hay que señalar que, por el hecho de que la posesión de la tierra cananea fuera real al igual que Canaán, mientras todo el mito de la ascensión al cielo, junto con todas las implicaciones usurpatorias era un misterio desiderativo hipostasiado —o mejor se convirtió en ello—, no sólo se debe indicar esta decisiva diferencia frente a una tierra deseada de la religión, que era particularmente efecto de la fábula. Pero el mito de la usurpación, mediante el Hijo del hombre, tan poco real en su oposición a lo Alto-Allá arriba hipostasiado y en su lugar, recibe su sentido, porque es la consecuencia de «Yo y el Padre somos uno», que conduce hasta una Trascendencia creída desde hacía mucho tiempo. Y también del Alto-Allá arriba, en el que se creía, venía ahora lo que atañe al *tercer* misterio desiderativo, el *retorno:* también en este ésjaton a los cristianos no les parecía que hubiera ya un simple Allá arriba.

No sólo se seguía con la mirada al Señor que no lo quería ser, éste fue nuevamente esperado. Su retorno desde tanta altura no ha olvidado de ninguna forma a los hombres; en otro caso este su Jesús no regresaría para ellos. Jesús, aquí, mira de otra manera que lo hacía en el Sermón del Monte; también aparece, muy en el sentido de Job, como el vengador de la sangre. El retorno sólo es suave con los agobiados y afligidos, con los humillados y ofendidos, sobre todo con aquellos de los cuales se puede decir que se encuentran más que preparados para recibirle. A éstos viene el Señor como novio a las vírgenes sabias, pero vuelve con actitud estricta con respecto a los tibios, con el propósito de escupirlos de su boca, y con mayor razón a los opresores. En vez de lo absolutamente nuevo, también se mezcla aquí una simple inversión del poder y el orden que existían hasta ahora, de manera que los humillados son exaltados y los de arriba son humillados, pues ante todo el que retorna ha sido imaginado

por sus fieles como el Arcángel Miguel del Señor del Trono celeste; como si, a pesar del cambio, no hubiese sucedido nada propiamente «transfigurador», precisamente en su imagen de Señor de los ejércitos, «pues cuando se dé la orden, a la voz del arcángel y al son de la trompeta celeste, el Señor en persona bajará del cielo, primero resucitarán los cristianos difuntos, luego nosotros, los que quedemos vivos, junto con ellos seremos arrebatados en nubes, para recibir al Señor en el aire y así estaremos siempre con el Señor» (1 Tes 4,16 ss.). En relación al regreso hacia los hombres después de la ascensión, este es el tono que se asume de Miguel y sus huestes, pero sin embargo nuevamente se hace a la manera del Hijo del hombre, precisamente cuando retorna, y además instrumentando sonoramente: «Mira que estoy a la puerta llamando: si uno me oye y me abre, entraré en su casa y cenaremos juntos» (Ap 3,20). Esto, pues, como si fuera el mismo amor a los oprimidos el que acude como juicio en el retorno a los pecadores, en la Parusía, que viene a los liberados como salvación. Conforme a la interpretación tan cristocéntrica de Jakob Böhme: en el Apocalipsis es la misma luz la que se revela, la que aparece a los malvados como ira, a los elegidos como boda. Y últimamente este retorno debía representar el movimiento totalmente opuesto a la ascensión al cielo, y simultáneamente su único fruto pretendido. El fruto era de tal índole que el cielo se transforma de ser propiedad privada de Dios en una ciudad de los hombres: la nueva Jerusalén. El movimiento inverso, hacia arriba, era de tal índole, que esta nueva Jerusalén, precisamente en cuanto celestial, tenía que descender hasta los hombres; esto no sin el total antropocentrismo de este nuevo cielo, de esta nueva tierra: «...ataviado como una novia que se adorna para su esposo» (Ap 21,2). Es en esta forma en definitiva como la *homousia* jesuánica ha incorporado enteramente la imagen del padre, junto con los antiguos mundos del sol y de la luna que le estaban subordinados: «La ciudad no necesita sol ni luna que la alumbre, la gloria de Dios la ilumina y su lámpara es el Cordero» (Ap 21,23). Su lámpara así es enteramente equiparada a la lámpara de la gloria de Dios; en este Cristo debe triunfar —de manera totalmente diferente que los fundadores de religiones no mesiánicas, Moisés, también Mahoma—, no la semejanza con Dios, *homoia*, sino incluso la igualdad con Dios, *homousia* hasta el fin, precisamente hasta el fin. Una mera semejanza con Dios la habían afirmado los arrianos, y sólo con ella no se habría afirmado la autointroducción del Hijo del hombre en el Padre, ni tampoco ninguna lámpara del Cordero y de su ciudad como gloria divina. En vez de esto, una ortodoxia ha aprobado para Cristo el *topos* indicado, el más revolucionario que jamás tuvo un fundador, una Parusía, y esto cuando anatematizó en el Concilio de Nicea la doctrina arriana y canonizó la doctrina de Atanasio acerca de la *homousia* con el Padre. Ello surge inevitablemente cuando la categoría del Hijo del hombre se introduce en elmisterio desiderativo mítico, pero también místico, y hace que el impulso de Cristo pueda vivir, también aunque Dios haya muerto.

34. SEGUNDA CONSIDERACIÓN SOBRE LA SERPIENTE (cf. cap 21): LOS OFITAS

Ahora es tiempo de recordar un impulso muy audaz. Se refiere en lo inmediato a la forma de presentarnos nosotros mismos, pero en una vestimenta muy especial, en la de la serpiente. Esta, desde el Jardín del Edén, ha seducido pronto a la juventud, ha encontrado discípulos. Estos contactos nunca fueron olvidados, aunque siempre fueron desfigurados. Después de Jesús, nuevamente fueron recuperados por los ofitas (*ophis*, serpiente), aquella secta gnóstica de los cristianos, aproximadamente datable en el siglo III. Los ofitas (sus opiniones las conocemos casi solamente de lo que transmitieron sus opositores contemporáneos) veneraban a Ofis de tal modo que habían tomado el culto primitivo de este animal conforme se practicaba en la época matriarcal y todavía en época más antigua. Su culto se encuentra en muchas religiones con características positivas, más tarde la mayoría de las veces con rasgos negativos, pero carente en absoluto de la chispa bíblica. La serpiente era el animal de doble sentido, propio de la profundidad de la tierra, llena de secretos; de allí procedían los gases venenosos y las fuentes curativas, los sueños, los augurios, los volcanes y los tesoros. La serpiente, así, desde el comienzo, no era ningún ser sencillo como animal originario del veneno y a la vez de la salud (la serpiente de Esculapio); como dios de la irrupción volcánica y a la vez de la eterna juventud, renovación eterna. Pertenecía por una parte al abismo, es Hidra, Pitón, Tifón y los dioses del cielo la arrollaron. Heracles vence a la Hidra, Apolo al Pitón y construye Delfos sobre su gruta; también Sigfrido, también Miguel derrotan a los «dragones del abismo»: pero a la vez ella es la serpiente del relámpago, el fuego en el cielo. A ese mismo espacio superior pertenece también Ureo, la serpiente real egipcia presente en las diademas y en el sol. Los ofitas –que tenían en cuenta otras tradiciones de la misma Biblia, a las que eran muy aficionados– caracterizaban su ídolo de forma totalmente distinta. Transformaron el culto antiguo, de mítica pura y natural, en la relación más sorprendente a la rebelión religiosa: precisamente mediante la equiparación con la serpiente del Paraíso. El texto a este propósito dice: «Esta serpiente es la fuerza que Moisés situaba a su lado, la vara que se transformaba en una serpiente [...] Esta serpiente, que todo lo abarca, es el Logos sabio de Eva. Esto es el misterio del Edén; esto es, la marca que se hizo a Caín, cuyo sacrificio no aceptó el Dios de este mundo, pero aceptó el sacrificio cruel de Abel; pues el Señor de este mundo se alegra en la sangre. La serpiente es aquella que en tiempos de Herodes, en los últimos días, apareció en la figura de un hombre [...] Nadie por tanto puede ser salvado y ascender de nuevo sin el hijo que es la serpiente [...] Su imagen era la serpiente de bronce, que Moisés levantó en el desierto; este es el sentido de la expresión (Jn 3,14): "Lo mismo que Moisés levantó en alto la serpiente, también el Hijo del hombre aquél tiene que ser levantado en alto [...] lo que se realiza por su medio es vida"» (Hippolytos, *Elench*, V, cf. Leisegang, *Die Gnosis*, 1941,

p. 147 ss.). De esta forma, los ofitas interpretaban la serpiente del Génesis no sólo como el Principio engendrador de la vida, sino a la vez como la razón que hace estallar al mundo; enseñaba a los primeros humanos a comer del árbol del conocimiento, en el árbol pendía como la «oruga de la diosa razón». *Eritis sicut deus scientes bonum et malum* –fuera del Jardín sólo de los animales–, y el verdadero pecado original habría sido no querer ser como Dios. En su lugar, sobre los hombres cayó la ira de su solo demiurgo, de quien –según la doctrina de los ofitas– habían empezado verdaderamente a emanciparse en razón de la primera vez que comieron del árbol del conocimiento. A pesar de que en la Biblia redactada la serpiente iluminadora queda convertida en una figura oscura y satánica del mal, sin embargo no cesa de hallarse presente en todos los fragmentos subversivos de la Biblia. Esto en conformidad con el texto ofita referido, desde la serpiente de bronce en el desierto, que Moisés hizo levantar y contemplar, a fin de que los hijos de Israel fueran salvados (4 Mois 21,8-9), hasta Jesús; como tal símbolo no se arrastró por el suelo a lo largo de su vida. La semilla de la serpiente, de querer ser como Dios, no sólo tiene efecto subversivo en las personas, sino que este factor prometeico de la Biblia aparecía en no menor grado en cuanto querer hacer como Dios, como quedaba significado en el mito de la construcción de la Torre de Babel, que se encontró con la peor prensa clerical. También a este mito se responde con una expulsión, en este caso fuera de la unidad del lenguaje y de la patria, yendo hacia la dispersión por todo el mundo; este Yahvé no tolera una vez más ninguna cima que alcance el cielo. Por tanto, nuevamente, desde aquí, se conduce al símbolo visible de la serpiente, a la inolvidable serpiente de la salvación, de la Tierra santa, que Moisés levantó en el desierto: así su símbolo perduraba todavía en el país hasta el rey Ezequías, sobre la altura: «Trituró la serpiente de bronce que había hecho Moisés (porque los israelitas seguían todavía quemándole incienso; la llamaban Nejustán)» (2 Re 18,4), ésta es el objeto de bronce. Esta destrucción sucedía al final del siglo VII antes de Cristo, y todavía 700 años después el Evangelio de Juan expresa la misma comparación, enfatizada por los ofitas: «Lo mismo que Moisés levantó en alto la serpiente en el desierto, también el Hijo del hombre aquel tiene que ser levantado en alto» (Jn 3,14). Y a partir de aquí se mezclan en los ofitas los sorprendentes paralelismos de la muerte en cruz de Cristo con la maldición de la serpiente en el Paraíso, porque «han abierto los ojos» a los primeros humanos. Ambos sufren la ira del demiurgo; la serpiente salvadora, Cristo, fue clavada a otro árbol, al madero de la cruz. Pero el nuevo aparecer de Cristo –se encuentra aquí una afinidad con el mito persa del tercer Zoroastro, en su aparición definitiva– esta futura Parusía de Cristo aconteció en la imagen de la *serpiente del relámpago*. «El Señor irrumpe a media noche», hará entonces ruinas de todo el mundo abyecto del demiurgo. Es a la vez perceptible lo siguiente: Se produce aquí un mito de la rebelión sin parangón; bastante sorprendente es el hecho de que por desgracia parece permanecer sólo en forma pneumática. Y esto es así, aun teniendo en cuenta una

obstinación tan poderosa, una transmutación tan particular de la palabra de la serpiente, un bocado tan duro como el que el *eritis sicut deus* siempre representó para la exégesis puramente teocrática. La tremenda comparación de Cristo con la antigua serpiente, con la exclusiva figura de Mefistófeles, ofrecía el resto que apenas comprensiblemente podía ser conducido al silencio, no sólo políticamente, sino incluso en el ámbito pneumático. Junto con el cambio de dirección de la cruz efectuado por los ofitas, lejos del buen padre que entrega a un hijo, y orientada al demonio de este mundo, que por segunda vez manifestaba la luz de la liberación y ahora más a fondo.

Hasta aquí esta particular doctrina; en sus consecuencias no le fue demasido bien. Como apenas ninguna otra herejía fue relegada a lo exclusivamente extravagante. Y su transmisión no sólo es particularmente fragmentaria, sino que ha sido ofuscada con caracteres excesivamente gnósticos para que no pudiera advertirse lo conciso, esencial y peligroso. *Ab ovo,* la tremenda comparación serpiente-Cristo debía aparecer como blasfemia tremenda. Por tanto los ofitas fueron estrepitosamente denunciados por los Santos Padres como los graves herejes que sin embargo eran; después la historia de la Iglesia ni siquiera los situó en su nivel. Fueron silenciados, más bien como locos, ciertamente con desprecio; sin embargo se recomendó su olvido. Esto era tanto mejor que el propio escándalo ofita: la relación incorrecta entre comer la manzana del árbol del conocimiento y su pena consiguiente no cesaba de intranquilizar. Tampoco cesaba, como se entiende por sí mismo, en la teología no cristiana, en la teología rabínica, aunque Cristo como serpiente habría estado aquí en su lugar. Pero el *problema* del *aguijón,* llamado pecado original, también estaba presente, aun sin la comparación serpiente-Cristo, y lo estaba primariamente en el Antiguo Testamento. Así fue transmitido por la teología rabínica a la Escolástica cristiana; sobre todo por Maimónides. Es ilustrativo, precisamente en este autor, la capacidad de percibir el inagotado planteamiento del problema en los olvidados ofitas, olvido logrado hacía tiempo –y detrás ciertamente estaba la «solución» habitual, la habitualmente correcta, tan insuficiente–. Sin embargo, el pensador Maimónides y no el repetidor debía comenzar así (*Führer der Verirrten [Guía de perplejos],* I, Meiner, p. 30 ss.): «Un sabio hace años me plantea la siguiente pregunta importante, que merece una seria consideración [...] El interrogador decía: De la sencilla lectura de la Escritura parece deducirse que la intención originaria del creador a la vista del hombre había sido que, como todos los otros seres, no tuviera razón y capacidad reflexiva y que no distin guiera entre el bien y el mal. Pero como fue desobediente, su desobediencia le aportó esta gran perfección como premio, la cual corresponde exclusivamente a los hombres [...] Esto no es nada distinto a que alguien dijera que cualquier hombre en razón de que ha pecado y ha cometido un desafuero particularmente grave, se ha transformado en una criatura mejor, es decir fue transportado como estrella al cielo.» Este es ciertamente un planteamiento que silencia demasiado llamativamente la pena correspon-

diente al premio, pero a éste en todo caso lo define como fruto, que en otro caso habría sido una consecuencia no alcanzada de la desobediencia; sólo de esta forma, conforme al ulterior discurso del «interrogador», se produjo el devenir hombre de Adán y Eva, creados por Yahvé únicamente en cuanto animales. La respuesta de Maimónides a este cuestionador (quizás sólo inventado por él mismo) intenta, autoconvenciéndose, una apología del «creador del hombre», discurriendo que éste le había dado ya a Adán enteramente una razón, pero no sensible, sin afectividad, que el hombre caído había luego perdido y no la oscura de los juicios valorativos. «Por tanto –concluye aquí Maimónides (muy sinuoso, mientras su interrogador es menos sagaz, pero sin embargo más agudo y orientado)– se dice: "Vosotros os hacéis como Dios, cuando reconocéis el bien y el mal". No se dice "cuando vosotros que conocéis y captáis lo verdadero y lo falso". En lo incondicionado (esto es, en el objeto del conocimiento, no de la mera opinión) "no existe en absoluto ningún bien y mal, sino sólo verdadero y falso"». También en Maimónides, y de manera semejante después en Tomás, en el planteamiento tradicional, quizás acentuado, pervivían en cierto modo elementos de los ofitas, en cuanto disponían continuadamente el aguijón para una apologética muy necesaria en favor del que vetaba el conocimiento. Con lo que con toda seguridad la cuestión tenía mayor persistencia que la respuesta sinuosa, que en vano pretendía salir de apuros. Respuesta que ciertamente hubiera podido darse al interrogador de manera más adecuada desde la serpiente definida a la manera ofita. Así perdurará el tema ofita en la tradición, en ella conservado en secreto, y en cuanto corriente propia perceptible hasta el siglo sexto, de manera que todavía de forma abierta mereció la persecución. Justiniano decretó en el 530 una ley contra los ofitas. Y si no el propio Marción –evangelista del Dios extrañó al factor demiúrgico–, sin embargo los marcionitas han honrado después durante largo tiempo (como alrededor del 450 informa el Obispo Teodoreto) a la serpiente del Paraíso en contra del creador del mundo, como perteneciente al árbol del conocimiento. Y han utilizado el símbolo de una serpiente de bronce en sus misterios (cfr. Harnack, *Marcion*, 1924, p.169). Hasta la posterior Edad Media perduró esta serpiente de bronce, en este caso incluso como cáliz eucarístico, y con carácter ornamental en la decoración siempre de origen místico-oriental en las iglesias de los Templarios. Hammer-Purgstall, el gran orientalista, por cierto enemigo de los Templarios, pretendía haber descubierto en los relicarios de esta orden particular incluso el «diagrama ofita», igual al descrito por Orígenes: como una línea demarcadora del mundo, indicadora del contraste entre Yahvé *minus* el éxodo y el espíritu de la serpiente, propiciador de un mundo mejor. Incluso en algunas Biblias, barrocas, que de manera manifiesta eran utilizadas sectariamente, se pueden ver todavía ilustraciones que contienen relaciones notables: la serpiente de bronce en el antiguo atrio del Templo está representada como Cristo crucificado y la cruz del Gólgota como el árbol del conocimiento, con la serpiente clavada en él. El poeta de «Merlin», Immermann, en su novela

Epigonen (libro 9, cap. 2), incluso creía haber descubierto aún señales ofitas en los antiguos cementerios turingios (esto supuesto que Immermann no haya mirado demasiado profundamente en la Historia de la Iglesia de Neander, en el recuerdo más fuerte de entonces acerca de los ofitas). Y constantemente operaba en aquella época Hegel, cierto que no en la comparación ofita de serpiente-Cristo que le habría parecido de lo más ridículo, pero, como ya ha sido notado, en la transformación valorativa criptoofita del Paraíso. Hegel no ha planteado la igualdad de los hombres en el «estadio originario», en cuanto Hegel todavía era medio feudal, con mayor razón –por motivos plausibles– tampoco ha festejado en el «estado originario» el sueño de la inteligencia, tan satisfactorio para el creador de Adán. Por tanto se explica su saludo subterráneo a la seductora: «El Paraíso es un jardín donde sólo podían permanecer los animales, no el hombre» (*Werke*, IX, p. 413); y por tanto se comprende también la decisión de Adán: «Podemos decir que éste abandona este letargo y llega en principio a la luz de la conciencia, dicho más precisamente, que para él hay bueno y malo» (*Werke*, XI, p. 194 s.; cf. también Bloch, *Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel*, 1962, p. 331 ss.). Aunque casi solamente dependemos de noticias secretas sobre los ofitas, particularmente de las de Ireneo, no llega nunca a olvidarse la llamada caída original, junto con el tono originario, herético en grado extremo. El arco mismo es grande, el que va desde uno de los muchos cultos de los animales hasta la sirena en el árbol del conocimiento, a un Cristo-Lucifer, a la tercera serpiente o serpiente del relámpago –por fin con éxito– apocalíptico. También lo fantástico, en el gnosticismo primero, es igualmente grande, pero todavía más grande es la voluntad de luz que allí penetra a través del desierto. De manera que puede verse repetido lo que se impone de una manera mucho más amplia que la propia de la historia de los mitos y lo que, con todo, proporcionaba su cifra en lugar del «diagrama» ofita: La serpiente del Paraíso es la oruga de la diosa razón. Por suerte en la historia de las revoluciones existe algo de razón, y en ello se divisa siempre esta cifra, y ciertamente ya no como algo extraordinario, más bien como sobreentendido.

35. SEGUNDA CONSIDERACIÓN SOBRE LA LUZ DEL ÉXODO (cf. cap 22): MARCIÓN, MENSAJE DE UN DIOS EXTRAÑO, CARENTE DE ESTE MUNDO

Ahora es tiempo de recordar un impulso audaz de otro tipo. La doctrina de Marción no llevaba consigo explícitamente la serpiente, pero era tentadora casi de forma más aguda. Marción habitó alrededor del año 150 en Roma, el cristiano agrio, opuesto con toda la fuerza a la «ley» del mundo y de su creador, expresó la frase programática de carácter antitético. «Antitheseis» se titulaba también el libro de Marción, perdido, pero conservado en parte en las citas de sus enemigos. Se dirige contra todo lo que atañe a este mundo, tanto a la vida floreciente como a la deteriorada,

contra la prosperidad de la carne, pero también contra la muerte (que pertenece a la carne). Todo es esterilidad lo que procede de aquel en que se cree como creador, nuestro «padre» carnal; y éste es cruel, «justo», implacable. En el Vaticano, en la larga galería que conduce a la Biblioteca, y a la colección de esculturas, entre cientos de inscripciones, en gran parte procedentes de las catacumbas, se encuentra una del espíritu de Marción (otra vez Job no estaría tan lejos). Un relieve muestra la mano levantada y el antebrazo de una muchacha que no se dispone en ningún caso a rezar, aunque señale hacia arriba. Pues debajo del relieve se puede leer entre líneas torpes, pero definidas: «Procope, levo manus contra deum qui me innocentem puellam sustullit quae vixit annos XX pos. Proclus». La joven que levanta así su mano contra el Dios de la fe que la arrebató inocente con veinte años, verosímilmente, cuando se dirige a Procopus, lo hace a su prometido y la lápida la debió disponer Proclus, su padre o hermano, alguien cercano, perteneciente a un círculo que por situarse en las catacumbas era cristiano y sin embargo, a la vez como marcionita, estaba *contra* el Señor de la vida y la muerte. La inscripción no hace referencia a ningún tipo de dioses planetarios paganos, en cuanto rectores de un destino preeminentemente perverso (la impersonal *«heimarmenē»*); este *contra deum* significa sobre todo a uno singular, que suele ser directamente considerado monoteístamente. *In nuce* se halla aquí el talante, las creencias en las que penetraba el elemento marcionita: *contra deum* = *contra* Yahvé, en cuanto escultor del mundo-señor del mundo. Marción, portavoz de una antítesis que se piensa totalmente cristiana, pretendía arrancar a Jesús de manera radical del marco de Dios, del tradicional bíblico-judío. Ciertamente que esto no se hacía –hay que notarlo– con ninguna tensión mundana, con enemistad hacia los judíos (Marción veneraba al judío Pablo como a su maestro), pero Jesús no debía de tener nada en común con la Biblia de Yahvé, en cuanto ésta lo fuera realmente. Marción sitúa el mensaje de Cristo no sólo como contrapuesto al Antiguo Testamento, sino como absolutamente diferente; la ruptura con el Antiguo se produce como consecuencia del salto sin final que se da del Evangelio a lo nuevo. De esta forma surge sólo a partir de Marción el concepto de un Nuevo Testamento absolutamente tal, desde ese momento aparece así destacado; por lo que Marción, que huele por todas partes los viejos odres, sólo mantiene en su canon, como el del nuevo vino, al amigo de Pablo, Lucas, y diez de las cartas conservadas de Pablo. En conjunto Marción rechaza toda relación al Yahvé del Antiguo Testamento, aquí enteramente demonizado de nuevo, al igual que la relación a los Profetas que le resultan tan incómodos; también desaparece el bautismo realizado por Juan, como un «Elías que ha vuelto». A la vez se hace más patente la conexión con Pablo, el enemigo tan cacterizadamente antitético de la ley anteriormente promulgada. Pues aunque Pablo no se había opuesto a Yahvé en cuanto creador del mundo, sin embargo sí en cuanto gobernante del mundo, dicho ahora más precisamente, en cuanto legislador. Pablo como Apóstol había situado aquel hiato entre «ley» y «evangelio», también entre «moral del

mandamiento» y «libertad», «justicia» y «gracia» con lo que Jesús al menos debía resultar inconfundible. Por otra parte, también conectaba Marción con gran vehemencia –no queriendo confundir el maligno creador del mundo con el rector de éste–, además de con Pablo, con el viejo *dualismo* –en su época renovado– de la antigua religión persa. Con Ahrimán y con Ormuzd, el principio malo y el bueno, pues uno es el creador del mundo, el otro su salvador. Esto permite contemplar, aparte de al mal gobernante del mundo, también al mal creador, esto mitológicamente; pronto sucederá lo mismo con Mani y los maniqueos y también en el combate de la «civitas terrena» y la «civitas Dei» de Agustín. En todo caso el dualismo persa, con el absolutamente malo Ahrimán como único polo frente al bien, acentuaba hasta lo irreconciliable en Marción la antítesis de Pablo entre ley y evangelio, y se destacaba así lo radicalmente nuevo, como hace Marción con el evangelio. A pesar de toda preeminencia sobre la ley veterotestamentaria, Pablo había honrado relativamente a ésta como «pedagogo» referida a Cristo (Gal 3,24) y, sobre todo, rara vez o nunca había cuestionado la identidad del demiurgo con el Dios supremo. Ello a pesar de 2 Cor 4,4 acerca de los «infieles», a los que el *Dios de este mundo* ha oscurecido la inteligencia para que no vean la clara luz del evangelio acerca de la gloria de Cristo, que (únicamente) es la imagen del (verdadero) Dios. Sin embargo, por otra parte, Marción diferenciaba considerablemente, a una con Pablo, el dualismo tomado de los persas, posteriormente gnóstico, sobre todo la pura reducción del Principio-Yahvé a lo malo: el Dios no evangélico de Marción no es el mal absoluto, sino que éste se sitúa al servicio de lo *cruelmente justo, implacable.* Cristo tiene tan poco en común con todo esto como *el Dios totalmente extraño a este mundo, inocente con respecto a él,* que ha revelado a Cristo en contra del *deum huius mundi* (cfr. Harnack, *loc. cit.*, p. 106 ss.). Las afirmaciones de Marción van más allá de las similares, germinales de un *Theos agnostos;* pues este Dios simplemente desconocido, que Pablo había predicado en Atenas (Hch 17,23), a quien los atenienses habían erigido un altar, en la medida en la que significa uno totalmente extraño a los de entonces, en esa misma medida, según Marción, deja de redimir de la carne, del poder, del mundo, de las estrellas, de Dios sobre estas estrellas, como corresponde al que arrebata absolutamente a Marción. Marción tampoco deja ninguna duda de que este mensaje pretendidamente arrebatador y tan jubiloso, que conduce a casa, este éxodo total aparece enteramente como enemigo del mundo, desde la propia realidad empírica como sombrío. No sólo conduce lejos de la cautividad, como el gran arquetipo del éxodo en el Antiguo Testamento –eliminado por Marción–, sino también lejos de la carne como de todo estar acá y hacia algo de ninguna manera mejor. Este adiós al mundo, puramente pneumático, puramente logos-mítico en su ascesis no posee en absoluto ninguna tierra por delante, en donde, aunque sea como comparación, mane leche y miel; y, conforme a este docetismo puramente pneumático de los marcionitas, Cristo no debió resucitar en ningún caso en la carne. El verdadero Cristo para ellos ni siquiera había nacido

en la carne; prisionero de ella, el mensaje del Dios totalmente nuevo, absolutamente extraño, no hubiese podido ofrecer la *pureza* de su impulso. Pues también aquí, también en esta ascética abstracta y tan frecuentemente banalizada, también en éste envés de la total definición de ser ajeno que corresponde al Dios de Marción, no se muestra en este mundo ninguna retirada del *hombre;* por el contrario, tanto más completo se juzgaba el regreso hacia él. Hacia su propio trascender –considerado de la forma más propia– en lo extraño de una patria únicamente idéntica con el mismo hombre. No sólo una muchacha procedente de lo extraño debía trenzar flores de aquí mejor que antes y ningún viajero extranjero debía narrar románticamente acerca de una flor azul en la lejanía, y únicamente intranquilizando o estremeciéndose señalar un nuevo asidero; por el contrario, surgía algo nunca oído, nunca conjeturado, sin embargo profundamente familiar, que es patria precisamente porque aquí todavía nunca se había dado. Por tanto, según Marción, Cristo debía venir, a pesar de la muy sombría ascesis empírica, con una música de arrebatamiento plenamente perceptible o, como pretendía Tertuliano: Cristo tenía precisamente que arrebatar las creaturas que querían arder hasta el fin, que pertenecían al buen Dios; arrebatarlas de su falsa morada del Padre. ¿A dónde lleva Cristo a la novia?; esto, como en toda mística, también en la que existe sin una ascesis establecida, debía ser precisamente más, no todavía menos que la luz y la vida aquí ya conocidas. Justamente en este punto Marción –ciertamente con muy escasa capacidad fáctica de publicidad acerca de la alegría– es donde reclama a Pablo: «Lo que ojo nunca vio, ni oreja oyo, ni hombre alguno ha imaginado, lo que Dios» (lo absolutamente esperado en ello) «ha preparado a los que le aman» (1 Cor 2,9). Esto *extraño, que es receptor,* nunca oído, sólo barruntable mediante Cristo es el *sentido* pretendido de «libertad», «gracia», «retorno al hogar» para la anti-«ley», anti-«justicia», anti-«creador del mundo y gobernante del mismo» de Marción. Sobre todo, así, de la forma más sólida, debía denunciarse la creación del mundo, con este «Deus» creator, mediante el éxodo, en razón del mensaje finalmente alcanzado *ultima antithesis est creatoris finis.*

Lo que en todo esto más sorprende es aquello que es la sorpresa misma, manifestada como un rayo. Y ciertamente como *salto* total, considerando que todo lo que ha sucedido hasta aquí sólo merece perderse. Lo que permanentemente va de mal en peor sólo puede impulsar a ejercer algo malo; esto es lo que Marción juzga de toda la historia hasta Jesús. La historia hasta la llegada de Jesús carece de todo tipo de mediaciones para este suceso; el nacimiento de Jesús significativamente se sitúa en el año cero, comienzo de aquella nueva cuenta del tiempo que es la sola que sitúa al parecer en el tiempo histórico. El año cero según es interpretado por los marcionistas, es totalmente diferente de los simples comienzos en la cuenta, situados intrahistóricamente y así acontecidos; es decir, la contabilización romana *ab urbe condita.* De manera paradójica, sólo se podría recordar el nuevo comienzo, que «igualmente se pretendía» que fuera total, del año cero de los jacobinos, su arrancarse de todo el «Antiguo Tes-

tamento» de la historia como de una pura impostura de los príncipes y de los frailes. En un topos incomparablemente distinto, el topos religioso, Marción rechaza con absoluta primacía toda mediación histórica de su *novum;* es decir no sólo una mediación efectuada por los hechos y las obras, sino también por presagios acontecidos o por promesas. Tampoco mediante los Profetas, ni siquiera por medio de la serpiente ofita del Paraíso, en ninguna parte debía estar disponible lo imprevisible del mensaje cristiano; ningún tipo de historicidad conserva vigencia aquí ante la salvación que aparece abruptamente, ante su histórica *gratis* data gratia. Así, por medio de Marción, vino al mundo aquella conciencia del salto, que constantemente hacía manifestarse contra todo tipo de recepciones: La historia no tiene salvación, la salvación no tiene historia. Tan falsa es esta frase en su absolutización, como significativa es su advertencia, su antídoto contra toda cadena de mediaciones igualmente absolutizada por la historia y ante todo contra el estar clavado del cuerpo viviente en la cruz de la historia. Libertad, en vez de determinación total desde atrás, se muestra así exagerada en contra de la igualmente exagerada predeterminación; lo *novum*, tampoco en su mediación debe perder el salto que le corresponde, de la misma manera que lo imprevisto corresponde al milagro de lo maravilloso. Justamente así se abre ahora en Marción la amplia profundidad de lo objetivamente sorprendente (sin lo que el mero *salto histórico* sería solamente formal). Precisamente esto es la profundidad de lo *extraño* y ciertamente en cuanto de algo asimismo enteramente ajeno, como a la vez próximamente familiar y hogareño; el Dios extraño, no sólo inocente de la realidad del mundo, impoluto ante ella, sino el que se compadece de ella, sólo en Cristo tomaba contacto con la tierra, aunque también en él todavía de forma velada. También estaba velado en su evangelio y este *Absconditum* trascendente, precisamente en su lejanía, debe ser lo único que ilumina; pues lo ya decible aquí sólo puede ser desfigurado. Así comienza Marción su antítesis: «¡Oh milagro sobre milagro. Es éxtasis, poder y sorpresa que no se pueda decir nada (fuera de su gozo) acerca del evangelio, ni se pueda pensar sobre ello, ni se puede compararlo con ninguna cosa!» (cfr. Harnack, *loc. cit.*, p. 118 ss.). Según Marción, hasta Cristo ni sólo los hombres, ni tampoco el Dios de la creación, por aquellos honrado, no sabían nada de este Dios extraño, separado *toto coelo;* esta tesis, que sobrepasa cualquier dualismo, afecta en su corazón a la relación Padre-Cristo del Símbolo Apostólico. Justamente este azul lejano total, que no se adecúa nada más que al eros cristiano, proporciona a la vez a esta realidad extraña la familiarización más profunda: «La patria es algo donde todavía nadie estuvo.» La vinculación del motivo de huida de la estrechez y longitud inapropiadas, en donde el hombre ha nacido, con el motivo de arrebatamiento del extraño viajero, desde la total extrañeza, hasta ahora vivida, hasta el «rostro descubierto» de nosotros mismos, en esta extrañeza únicamente semejante a nosotros, esta vinculación apenas se había dado en ninguna de las religiones existentes. Sin duda que lo hasta ahora no mediado, lo absolutamente nuevo, absolutamente extraño

política e históricamente es un sinsentido de caracter jacobino. Sin embargo, esto suena de otra manera *soteriológicamente*, con caracteres de fin de los tiempos, en el sentido originariamente cristiano. Particularmente también en razón de que nos ha afectado un pasaje de nostalgia, de expectativa, de Marción, para el que era más sencillo creer en lo no llegado que en lo llegado. Con lo que se podría mostrar aquí una mediación en ningún caso histórica, sino psíquico-escatológica. Todavía hay que añadir otra realidad: un contacto (en el mensaje cristiano) a la vez de la mayor familiaridad y alegría. Aquel «Totalmente-Otro», del que fantaseaba Marción, podía ser una mirada de Gorgo que dejaba petrificado; la verdadera alegría debía llevar a casa. Esto incluso permitía transformar en carencia de transcendencia el elemento fuerte del Trascedente que hay en esta alegría por lo heterónomo de toda Trascendencia, justamente en algo que nos ilumina desde la proximidad. El Hijo del hombre, Cristo, no tiene ciertamente sobre sí ningún Dios, tampoco ningún Dios extraño, tampoco uno particularmente pleno de benevolencia, pero el fantasma cristiano de Marción tenía su Arriba únicamente como luz señalizadora en el *camino* del *atopos*.

VI
AUT LOGOS AUT KOSMOS?

36. Llamar a la puerta

Existe un interior, que sólo permanece e incuba. Que por tanto sólo se puede incubar a sí mismo, apareciendo frecuentemente sólo como una gallina. Sin embargo, el verdadero cavilar, esto es, la búsqueda allí dentro, se hace una llamada a la puerta que conduce al espacio abierto y que igualmente introduce desde ese espacio. Allí existe afuera y en este caso, en lo que concierne a la llamada desde allí, seduciendo, o en otro caso esperando a que se abra. Así esto es todavía igualmente persistente como nuestro propio interior: por lo menos es preponderantemente persistente y no sólo tan objetivado que no tuviera nada que ver con nosotros. Pero el afuera nos atañe muy extraordinariamente, sólo en este terreno tiene también valor el cuidarse a sí mismo. Pues un interior que se teje todavía en sí mismo, precisamente como humano, no puede llenarse consigo, por el contrario, necesita primero de lo exterior y lo escucha y finalmente configura en ello. De otra manera lo interior, en vez de ser lo últimamente abierto, es el simple sentarse ante la estufa, y lo que es, lo es con referencia a esto. Y se halla entonces junto al alma solitaria o también hermosa que bebe a costa de extraños, que se objetiva autojustificándose. Si sólo es luz interior, pronto se convierte en antorcha miserable; y en el cristianismo, además, había mucha Isabelita ignorante. No sólo el propio cuidado, que experimenta ampliamente, es superador, ha sido superador. Pues de otra manera, lo interior de ningún modo variaría, para lo que sin embargo se encuentra aquí.

37. Orfeo y las sirenas

Esto que es tan propiamente nuestro se presenta también allí donde lo exterior sólo aquí y ahora parecía que tenía necesidad de sí. Así el hombre sólo quería contraponerse en algo al curso de las cosas, ante todo

podía hacerlo. De todos modos este curso continuaba por sí mismo, a pesar de que había aceptado bien y con moderación el pequeño yo mágico e igualmente lo había incorporado. Piénsese en la saga de Orfeo y particularmente en éste como el cantante de lo justo, que realmente obliga a escuchar y se deja percibir *ad notam.*

Sin embargo, de una manera tal que incluso en las sagas sólo se cambian algunas particularidades mínimas de lo exterior. Sólo resuena aisladamente algún contratono obstinado, opuesto a lo que existe. En la leyenda, el yo resonante de Orfeo consigue que fieras salvajes, también árboles y ríos, se acerquen a escucharlo. Orfeo penetra en el infierno más inmóvil, con la fueza de la armonía todavía tranquila, tranquilizadora, aunque ya con carácter disolvente; conmovió incluso a las Furias, se detuvo la rueda de Ixion, Eurídice logró casi de nuevo acercarse al día de arriba. Una magia, absolutamente sabia, se vio contrapuesta a las negras sirenas, enemigas de los hombres; el Canto de Orfeo, oponiéndose directamente, las redujo al silencio, y éstas se sumergieron en el mar. Su atracción embriagadora –detrás de la cual no había nada más que garras, desgarramiento y muerte–, recibía así un final de proscripción, refutado, aun cuando aquella atracción sobrepujaba en su estilo apolíneo al Canto del Orfeo. Cierto que Orfeo después no pudo oponerse, como lo hizo frente a las sirenas, a un tropel de Ménades ebrias, las que le encuentran cuando se lamenta por la Eurídice perdida. Por el contrario, fue desgarrado por éstas, enfurecidas, como antes lo fue Dioniso, que ahora, al igual que éste, ya no representa un cántico humano irruptor, sino que es un dios orgiástico de la vida. En esta implicación, ahora no actúa sólo apaciguando, callando, tampoco sólo irrumpiendo, sino asimismo como perteneciendo al curso de la naturaleza menádica. Aun cuando en la ampliación de la leyenda, Orfeo, despedazado, se unifica de nuevo con Eurídice, esto sucede en el Hades, la tranquilidad colmada de lágrimas, en un lugar tan poco dionisiaco. Pues, precisamente, el fiel lamento por Eurídice es lo que enfurece a las Ménades y motiva el despedazamiento del cantor de una doctrina que en ningún caso es orgiástica. En cierto modo posee un carácter renovado de Sirenas, como si nos encontráramos así ante un logos cantante, que estuviera todavía en el vientre del antiguo mundo.

Y, sin embargo, era más fuerte la voluntad de prevalecer a través de aquel mundo, de imponerse a toda costa. La escuela órfica, si se la puede llamar así, honraba a su legendario maestro porque había sido capaz de regresar del Hades. De lo que se trataba con toda esta iniciación era de arrancar sus misterios del miedo a una vida incierta y a una muerte tanto más cierta. Esta huida salvadora, o salvación en la huida, opera de una manera extraña en la vida griega, que por otra parte se muestra tan piadosa con el cuerpo y el mundo. Procediendo todavía del tono ebrio y dionisíaco, la ascesis órfica operaba de manera doblemente extraña, abstinencia del cuerpo y de su estar acá, en medio del permanente aquí del mundo griego. Ahora se hace equivaler soma con sēma, cuerpo con sepulcro, y al dios embriagador, que desconyuntaba los miembros, le co-

rrespondía además saltar por encima de la pared de la sepultura del cuerpo. Detener realmente la rueda de Ixión equivalía a hacerlo con la rueda de nuestro nacimiento, activa incesantemente en nuevos cuerpos. Sin que se procediera acósmicamente en todo este salir del mundo, de una forma que ya no es la propia de las sirenas. El propio mundo, del que se huye órficamente, se establece de nuevo, al menos en su Arriba, esto es, como luz; precisamente el sol, aunque siempre en sentido translaticio, permanece como «pagano». Sin embargo, la equivalencia órfica de cuerpo-sepultura perturbaba literalmente, como si fuera un cuerpo extraño, el sentimiento griego del mundo, el sentimiento de estar acá. Mucho más que en Platón, que por este motivo, y no sólo por razones apolíneas, no iba a hablar tampoco de la iniciación órfica. Pues la misma contemplación de las ideas en Platón abandonaba el mundo de aquí, correspondientemente a como allí arriba las contenía dobladas y «celestes» –hasta la idea de la suciedad, como también la de la luz–. Con la cual, los ofitas experimentaron, ya antes que Platón, el pensamiento propio de la última época de Grecia, sobre todo el gnóstico, que consideraba al mundo como una prisión. Como lo que hay que abandonar, en contra del curso del mundo en cuanto rueda de Ixión, y ello con el grito de paue, paue, queda tranquilo, cesa. De forma que no resonara en un puro vacío acósmico la palabra que podía hacer estallar. Esto siempre es más bien un resto griego de mundanidad –según habrá que ver después–, una herencia de procedencia todavía mucho más lejana, esto es, oriental y pagana, originada en la *mística astral*. Según la cual, el espíritu humano se calentaba fascinado, durante largo tiempo, girando en la periferia de la naturaleza exterior y no quería volar de allí, no podía.

38. Exodo y conservación del cosmos en los estoicos y en la gnosis

Durante largo tiempo, la pura interioridad emigró desde el afuera adverso, y sólo era para sí misma. Permanecía como una cosa privada. Se abstenía de las disputas, se apartaba, sólo muy escasamente se manifestaba activa, mostrando oposición. El sabio de esta índole sólo rara vez se encontró perseguido; existe el consejo, no sólo epicúreo, sino sobre todo estoico, de vivir retirado. Y junto a ello, tenemos el consejo de origen pasivo, de no instalarse o no dejarse instalar en la proximidad de relaciones sobre las que se carece de poder. Pero esto frecuentemente acompañado de la astucia propia de la pretensión de la pura tranquilidad de ánimo, que no quería considerarse inauténticamente sabia en la *secessio plebis in montem sacrum*, sino situarse como en casa en la Estoa, sin más, con escaso horizonte, resignada. Hasta el, en apariencia, completo éxodo, colmado ya de mundo, puesto que aquél, como en toda la Estoa cortesana, anunciaba: «Existen cosas en el mundo que son más reconocidas si se las combate que si se coopera con ellas.» Pero de otro cariz, por lo menos más

problemático, es el logos del que era considerado como auténtico sabio estoico. Este podía, alejándose, apartarse del mundo, del que en definitiva se evadía en la medida en que, precisamente por su vehemente abandono, quería de nuevo coincidir con él. Coincidir con el mundo «incorruptible», con el mundo como «naturaleza», como «ciudad de Zeus»; éste considerado de forma puramente panteísta. Así el sabio estoico emprendía el andar erguido, que igualmente permanecía «natural», que no sólo liberaba de las perturbaciones interiores y exteriores, sino que –últimamente– también descubría el logos en el mundo, fuera de los simples individuos, y quedaba ligado a éste. Y así hasta un Estado del mundo, regido humanamente, que asimismo había que dejar imperturbadamente libre en su fundación, al que igualmente había que seguir a partir de la *imitatio naturae rectae.* Así el andar erguido debía tener lugar, últimamente, en esta Estoa fiel al mundo, no mediante la ruptura, sino mediante la ascensión, mediante la «naturalización» más confiada de la creatura. Esto es: la superación del mundo de la perturbación que se realiza en el hombre libre y en su imperturbabilidad, todo ello no quiere desaparecer de la naturaleza del mundo, sino que con mayor razón quiere mostrar una función inmanente del verdadero ser en el mundo, del ser-en-el-mundo, de la perfección de la naturaleza. Junto a la consonancia así afirmada de la libertad –entendida estoicamente– con la necesidad en el mundo, también estoicamente concebida, debe igualmente contraponerse el destino, *fatum, «heimarmenë»,* a la libertad estoica –cuanto ésta más profundamente quiere presentarse y afirmarse– no como perturbación, sino, por el contrario, como dirección –*volentem ducunt fata, nolentem trahunt*–. De la misma manera que el canto de Orfeo no deseaba escapar de una armonía de las esferas, afirmada cósmicamente, aquí el *logos,* que en el sabio devenía autárquico, deseaba unificarse vinculadamente con el ritmo del *cosmos.* De esta forma, en último término, las almas de los hombres aparecían incluso particularmente afines a un pneuma que todo lo rige en el mundo existente, inmanente, que tiene un más allá. Justamente lo «hegemonikon» en el hombre devenido libre, que le hacía ir erguido por el mundo, debía ser asimismo también una parte de su «logos spermatikos», su razón engendradora, y permanecer.

El éxodo se hizo ciertamente más vehemente cuanto peor se presentaba el entorno. Cuanto más los hombres sentían su destino como opresor y hostil, no se rebelaban, sino que se desmoronaban con él. Así el hombre aparecía, en definitiva, como prisionero, las almas se mostraban como a la manera de una joven en una terrible casa de carne, de materia, en una casa del Estado, que no esperaba en ninguna otra cosa que en ser arrebatada en el camino de salida que el iniciado tenía que mostrarle. No últimamente por el ejercicio de la muerte, que para los gnósticos debía ser una ascensión, aun cuando amenazadora, al igual que el nacimiento era

una caída en este mundo inferior. El mundo, recorrido por las almas ascendentes y por las que regresaban, en su elevación planetaria, plena y propiamente cósmica, se convirtió para ellas en algo totalmente distinto a la «ciudad de Zeus», que todavía era afirmada por los estoicos. Por el contrario, el mundo estaba aquí dominado por los espíritus de los planetas como los perversos «arcontes», los propiamente «cosmócratos», por un *fatum* que ya no era en absoluto amistoso como lo había sido para la Estoa. De esta forma, para el alma que se retira porque realiza un «viaje al cielo», se hace especialmente necesaria una contraseña de entrada para poder pasar sana ante los perversos y planetarios dominadores del mundo que originan las calamidades en el cosmos, y ante las fuentes de la misma «heimarmenē». Esta, cuando se transformó en un sombrío mito astral, se convirtió finalmente en enemigo de los hombres; es decir, no existe ya un espacio cósmico para ninguna clase de naturaleza de la Estoa, para ninguna «homología buena con la naturaleza» de aquella escuela. «No sólo los planetas, también los doce círculos de animales de las esferas de las estrellas fijas y las doce figuras de las estrellas del círculo de animales fueron enumerados entre los demonios de la demolición; todo el cielo de las estrellas era la dentadura del diablo, el espacio total del universo era una tiranía. Sol, luna y estrellas son en su conjunto la esfera fatal, la esfera del destino, la esfera de la hermaimenē; el gobernante del mundo es el diablo» (cfr. *Das Prinzip Hoffnung*, p. 1315). De aquí, consecuentemente, surge el paue, paue, alto, alto, al curso de la necesidad, hasta llegar a un Pablo gnóstico y su «sacudir las barreras de este mundo de muerte». Incluso hasta su literal relación con la tierra enemiga del demonio astral-gnóstico: «porque la lucha nuestra no es contra hombres de carne y hueso, sino la del cielo contra las soberanías, contra las autoridades, contra los jefes que dominan en estas tinieblas, contra las fuerzas espirituales (kosmocrator) del mal» (Ef 6, 12). Estas ideas llegan hasta Agustín, procedentes del Jesús de la gnosis cristiana, que obliga a volver la cabeza a los perversos arcontes con el fin de que éstos ya no puedan mirar a los hombres: «El cristianismo es superior a la filosofía pagana, porque proscribe a los malos espíritus que se hallan bajo el cielo y a las almas les libera de ellos», (*De civ. Dei*, X). Así, pues, a partir de la gnosis, adiós al mundo hacia el que se dirige la mirada, el espacio de la naturaleza aparece enteramente impregnado tanto de trascendencia interior como exterior; y sin embargo –realmente en último término– y, *sin embargo*, la gnosis *tampoco ha podido abandonar el topos antiguo de tierra y cielo*. Ciertamente no como lo culminante; pues precisamente la ascensión de las almas, en cuanto, por decirlo así, ascensión del logos gnóstico, es aquí eliminada, tanto desde el punto de vista evolucionista como, con mayor razón, desde el emanacionista, por lo menos es resituada en categorías del más elevado carácter místico natural. Todo esto, a partir del gnóstico Valentinos, continúa teniendo operatividad hasta Jackob Böhme y Franz Baader; incluso con una *Physica sacra* mayor que la que se hubiera dado nunca en la Estoa, sumamente devota de lo mundano y de su Zeus-naturaleza. Luna y sol, no

sólo son aquí demoniacos en la creación de la luz de las almas a partir del mundo, sino también significan un tipo de dragadora que extrae lo bueno y lo sitúa arriba. La doctrina emanacionista de los gnósticos estaba particularmente orientada hacía la naturaleza, hacia ambos sexos, desde la luz originaria hacia el mundo. En este caso, también como indicadora del camino de regreso desde la ascensión hasta la luz originaria; luna y sol, femenino y masculino permanentemente emparejados, en «conjunción» en el nivel que contiene el flujo de luz que se esparce por el mundo. Sobre todo Valentinos ha sido quien ha desarrollado esta secuencia espectral e igualmente categorial de este descenso (emanación), y también de los despliegues (evoluciones) de la luz originaria. Esto es, de las fuerzas celestes que ascienden y descienden de la escala celeste, de tantas resonancias veterobíblicas, veterobabilónicas, desde el sueño de Jacob (1 Mois 28,12) hasta la irradiación de ideas por todo el mundo de Plotino. Lo propiamente gnóstico es aquí el emparejamiento, la «conjunción», la boda-categorial andrógina en cada grupo de esta secuencia de ideas: *nunca fue determinada una pretendida escala del logos, arriba y abajo, más corporal y más naturalmente*, y nunca hubo categorías más sensible-emocionales. Así el primer par de tales ideas se llama en Valentinos la tranquilidad (la sigē) –el abismo (el bythos); el segundo, el espíritu-la verdad; el tercero, el logos– la vitalidad y así hasta el octavo, el último grupo, donde la luz aparece directamente en las tinieblas y así se sumerge en éstas que no la comprenden. Pero también el éter y la luz deben ser esperanza que se tensa, estirándose hacia adelante y reconciliándose entorno al solitario mundo inferior. De esta forma la magia de la luna y el sol, las imágenes mágicas se abovedan sobre la heimarmenē todavía tan demonizada, no se apartan, en definitiva de la mítica astral, a pesar de todos los *sursum corda*,–precisamente por ello–. Todavía, en mayor medida que en la Estoa, el gran mito astral es de nuevo receptivo y, aun cuando esté transferido al supracosmos, su escenario permanece, sigue siendo el antiguo, la luna y el sol no emigran de sus espacios. Según esto, se originaría así una primavera absolutamente nueva, procedente de la luz que irradia astralmente y no de la luz interior.

39. Mitos astrales e impacto egipcio-babilónico de la vida terrena, del cielo estrellado, en la Biblia

Todos los caminos discurrían prolongadamente hacía el exterior junto con el que los recorría. Lo que perjudicaba a los hombres, como lo que les ayudaba, en gran parte, no era propiamente humano. Era pequeña su propia participación con influjo de cambio, tanto en el exterior de la naturaleza como en su camino. En su lugar, el miedo ante el rayo y el trueno, ningún remedio contra la esterilidad, ninguna actividad en los años prósperos, todavía menos en los escasos, el hombre perdido en el Pan. Su gigantesco ser no sólo operaba aplastando, sino ante todo mal-

gastando; tanto más succionaba hacia el interior de un mundo en donde no se manifiesta la propia cabeza con la pretensión mayor o menor de mostrar oposición. A aquél no se le opone eficazmente en ningún caso la esencia mágica primitiva, practicada sin excepción, como tampoco la primitiva imagen del mundo, animista, que todo lo vivifica. El instrumento mágico, precisamente éste, tampoco prescinde de los espíritus pánicos que deben ayudar al que los invoca. Este se debe hacer semejante a ellos, pero utilizando las máscaras de animales, del demonio o de la luna, colocadas ante su rostro en lugar de la propia cabeza. En todos los sitios, estos cultos hacen también uso de ayudas humanas, de tipo chamán; de esta forma también grandes religiones, en las que es fundamental el carácter mitificador de la naturaleza, muestran ante su luna o su sol comunidades con derechos matriarcales o patriarcales, pero ninguno tipo de fundador propio, que sea reconocido nominalmente, personificado. Ni siquiera en las religiones de la naturaleza, egipcias, babilónicas, de carácter estatal, se hallan presentes tales fundadores, aunque sólo sea minúsculamente, al contrario de lo que sucede de manera tan manifiesta y resaltada con Moisés, Mahoma y sobre todo Jesús. En su lugar, la pregunta por quien ha «fundado» una de las religiones europeas «paganas» deja con razón perplejo, incluso casi carece de sentido. Y es así siempre. También en los originarios locutores de aquella fe mitificadora de la naturaleza, lo humano desaparece en el Pan, como tierra susurrante en la caverna terrestre, como el gigante solar, Gilgamés, como el escriba de la sabiduría Thot, que en definitiva no es nada más que un dios lunar. En todo caso, mucho más importante que la distinción entre testimonios naturales, que desde el punto de vista humano aparecen como totalmente superfluos, era la distinción en la mitología de la naturaleza entre matriarcado y patriarcado, entre supremacía terreno-lunar y dominio solar. *La forma femenina, matriarcal* de los ídolos de la naturaleza, descubierta por Bachofen, sitúa y honra simbólicamente la estrechez en vez de la amplitud, la caverna en vez de la colina, la noche en vez del día, Ge-luna en vez del sol. Ello resuena todavía en todos los cultos chtónicos conocidos, también en la «piedad» de carácter uterino de Antígona, pero sobre todo en las glorias maternas de Cibeles, Astarté, Isis, Deméter, hasta llegar a la media luna sobre la que se asienta María. Por el contrario, la *forma masculina, patriarcal* sitúa y honra únicamente los signos solares en cuanto signos de elevación, *dominadores* y cosmomorfos por antonomasia. Así tenemos amplitud, construcción, escalera celeste del ascenso y descenso de la luz, torres planetarias, pirámides escalonadas en lugar de cavernas, pues las pirámides de rigurosa estructura geométrica, los mismos caminos hacia el templo, babilónicos y sobre todo los egipcios, son considerados como copia del recorrido del sol. Particularmente, tanto las dimensiones como las formas del templo debían realizarse según las figuras cósmico-astronómicas; en otro caso no reflejarían la «casa» de su dios solar. Entre los caldeos, la cúpula se convirtió en la imagen de la cúpula del cielo, claramente apreciable en el Panteón, adornado con planetas y hasta en Santa Sofía, con la

figura del firmamento apenas modificado por las figuras cristianas. Cada una de estas *imitatio coeli*, como aconteciendo en las casas de Dios, se remonta al antiguo mito astral, particularmente «pagano», y abre ante todo la perspectiva de su primado solar, de carácter posmatriarcal. Aquí domina, primeramente de forma absoluta, el exterior, el espacio plenamente desplegado desde la caverna matriarcal hacía la altura, Ge junto con Uranò, que finalmente, con el propio Urano, se sitúa por encima. Esta mitología astral no sólo llega a la Estoa y a la Gnosis, sino que alcanza de manera enteramente paradójica incluso hasta el mito del éxodo, esto es, hasta el mito de aquel logos de la propia Biblia, que conduce fuera de la naturaleza; evidentemente aquella mitología astral, recubre este mito, también en cuanto no exhausto lo dificulta, y en todo caso lo traslada –desde el *Libro de Job* al *Apocalipsis*– a un espacio in-humano, a uno que en su dimensión mítica –precisamente en su dimensión mítica– tampoco está resuelto. Además hay que considerar siempre, ¿cuánto tiempo lleva durando lo que es habitual, cómo penetró lo extraño en la Escritura «espiritual», ello a partir del suelo cananeo y desde una mayor amplitud y más elevada altura? El Canaán preisraelita, en cuanto antigua colonia babilónica, de todos modos se encontraba ampliamente provista de cultos de la tierra y de las estrellas; y la adoración de Yahvé tuvo que combatir largo tiempo con la que se hacía a Baal. Aparte de las ollas de carne, tampoco se habían olvidado otras muchas cosas de la época de Egipto, por ejemplo, a Ptah el credor, el que configura del barro. Ciertamente que durante diecinueve siglos se exageró fuertemente el influjo del Próximo Oriente, que ciertamente era el más serio, sobre todo el babilónico, como sucede frecuentemente con los nuevos hallazgos. Delitzsch, Winckler, Jeremías, produjeron el complejo «Babel-Biblia», según el cual no sólo los diez mandamientos y ante todo el pecado original, el diluvio, la construcción de la Torre, previamente debían contener materiales de leyendas babilónicas, sino que también había que decir lo mismo de los Patriarcas, de la historia de José y además, aunque algo menos astral, de la historia de Moisés. Jesús se convertía al final (Arthur Drews, *Die Christusmythe*), enteramente, en un Dios de la vegetación, procedente del Próximo Oriente, un dios anual, y, en todo lo que atañe al curso de su vida, con la correspondiente referencia en el calendario, también en los signos del zodíaco. Además se han utilizado con tanta profusión las analogías, que incluso la pregunta: ¿Ha existido Napoleón?, ha sido propuesta y negada en una parodia del mito de Cristo que había sido patrocinada por Drews. Lo mismo se puede decir a partir de la escueta aplicación de la leyenda: Napoleón = Apolo; la madre Leticia=Leda; el nacimiento en Córcega = Creta; los doce mariscales = los doce signos del zodíaco, establecidos alrededor del curso de Napoleón-Apolo-dios sol; Santa Elena = Occidente, donde se oculta el sol. Sin embargo, a pesar de tan instructivas parodias, a pesar de las exageraciones sobre el complejo Babel-Biblia, olvidadas con razón, desde antiguo importantes pasajes de la Biblia poseen influjos provenientes de mitos astrales, aunque no por ello haya que concluir que ca-

rezcan de historicidad, ni tampoco de propia sustancia. De ningún modo existió lo que afirma el mayor conocedor de la Biblia de «Panbabilonia», Alfred Jeremias; éste, ante todo, distinguia la mítica cananea como punto de impacto, incluso como simple «decoración», de los acontecimientos históricos reales y su significado bíblico de distinto carácter. Los panbabilónicos habían extraído «enteramente» el Alleluya bíblico del *bilal*, nombre del primitivo lenguaje semita, que significa luna nueva; a este mismo resultado llegan los expertos en etimología que se ocupan de desentrañar simples palabras. Por el contrario: «Los motivos mitológicos adheridos a la narración no prueban nada en contra de la historicidad del conjunto [...] En este contexto no quedan excluidas tampoco las bases históricas de una figura como Sansón, cuya historia sólo contendría puros elementos míticos» (sus cabellos eran como los rayos del sol y por ello equivalían a su fuerza) «y cuyo simple nombre solía ser presentado como prueba de su carácter (astral) mítico» (Sansón = pequeño sol) (Jeremías, *Das Alte Testament im Lichte des alten Orients*, 1906, p. 73 s.). Habría que añadir, también, la historia Tell - Gessler representa una leyenda escandinava muy antigua, que ha sido aplicada a los héroes populares y a los oscuros gobernadores de provincias, sin que esto pruebe nada en contra ni de la existencia histórica de ambos ni de la revuelta suiza. Sin embargo, sólo ya en la solicitud de disparar a la manzana colocada sobre el hijo de Tell se denota un estricto motivo de mítica astral, con Gessler como monstruo mitológico, también como gigante del invierno, que quiere matar al joven sol, y es un motivo que innegablemente también se encuentra de nuevo, de forma análoga, en la Biblia, en dos pasajes decisivos. Posee una enorme similitud con el Faraón que ordena el asesinato de los niños de Egipto y con Herodes que patrocina el mismo hecho en Belén. Y también se encuentran entrelazadas la mitología de la tierra con la del sol, en las narraciones de José en la cueva, del Attis fenicio, del Tammuz babilónico (Adonis en versión griega), en el culto de la muerte y resurrección de Cristo, donde se trata a la vez del dios de la vegetación que muere y resucita y del dios del año solar. Las grutas de invierno y el día de Pascua representan los destinos cercanos y entrelazados, en el recorrido circular, de los mitos terráqueos y astrales del dios del calendario, del dios del año que se sumerge en el mundo subterráneo y asciende a una nueva vida (representado en su forma más característica en las fiestas babilónicas de Tammuz). Y últimamente este círculo celebrado de forma estereotipada (invierno y primavera anuales) puede incluso ser interrumpido y articulado por medio de un salto –ahora, con mayor razón, propio de la mitología astral– hacía lo *nuevo*. Esto es, la serie de los *signos del zodiaco*, en donde el sol después de los correspondientes tres mil años ha variado su punto primaveral. Sobre todo mediante la interpretación que este zodiaco debía poseer con respecto a las épocas cambiantes del mundo (eones), que ahora son acomodadas a aquellos signos. Dejemos a un lado el número doce de los signos del zodiaco –que de todos modos aparecen transvestidos en los doce mariscales de Napoleón-Apolo–, los doce hijos de Jacob, los doce

apostoles, incluso las doce puertas y doce piedras basales de la Jerusalén celeste (Ap 21, 12 s.): Sin embargo, la estructuración babilónica, de carácter excesivamente panbabilónico, tiene razón en la afirmación de que la mitología del zodiaco también se encontraba en la fe bíblica como señal, como marca en la casa de un nuevo eón. Aproximadamente desde 3000 años antes de Cristo, ya no coincidía el calendario con el lugar del punto equinocial de la primavera solar; se desplazaba hacia la señal del buey, «del buey Apis», del «becerro de Oro» de Egipto, al igual que en la Babilonia. En el nacimiento de Cristo, el punto de la primavera se cambia decididamente en el siguiente signo del zodiaco, en el carnero, en el arnion casero = «pequeño carnero», y de esta manera vencía el «cordero». La señal del cordero de Cristo pertenece todavía, hasta este extremo, a una imagen cósmica de entonces, y sobre todo: la señal de la mansedumbre poseía asimismo un significado propio de la mitología astral y éste en su «origen». La mítica astral abarcaba plenamente las fiestas no bíblicas, y de todos modos tenía las bíblicas en la implicación de Navidad y el cambio solar, de Pascua y primavera, *ver sacrum* de la naturaleza. Según esto, bastaría el influjo del calendario religioso del Próximo Oriente para interpretar estas fiestas, es decir, la sumisión en ellas de la línea del logos humano-pneumático bajo los ciclos terreno-celestes. Lo que por lo menos proporciona una explicación más sencilla, que concierne a toda la mitología de la naturaleza en la Navidad y Pascua, que la explicación superior de carácter pneumático, sin más, cuya especifidad más o menos consistía en que la naturaleza sólo «secunda», que como totalmente rechazada yace definitivamente a nuestros pies, «celebrando incoscientemente los misterios cristianos». De no ser como decimos, sería totalmente inimaginable el influjo inverso, de carácter mítico-astral, también en la Biblia, en caso de que en este influjo –teniendo en cuenta todas las supersticiones y fantasías que se han hecho indiscutibles– no hubiera estado significada concomitantemente aquella gigantesca extensión de la «naturaleza», irrechazable, que de ninguna manera permite que se la degrade a ser sólo un nivel previo inconsciente, un espacio no original y anterior a la obra del hombre. De tal modo que después de que el hombre hubiera erigido su propio territorio, el contenido de la naturaleza fuese sólo cáscara o en el mejor de los casos materia prima, mientras que la obra del hombre, lo hecho por éste, producido, resaltado, sería lo envolvente, y su topos, sólo como espíritu, contendría en si mismo espíritu y sólo espíritu. Ya el solo *retourner à la nature*, nunca callado, que sería de carácter arcaico, macromicrocósmico, contradice esto, contradice la absolutización excesivamente suprema de la frase: El hombre hace *súbdita* a la tierra. De otra manera ¿no se convertirían en nada el exterior, sus materiales? Sol, luna y estrellas, aun cuando en cierto modo poseyeran un espacio al que –según la apocalíptica– no pertenecían, ¿no conservarían, al menos, la señal amenazadora de este topos, su espacio que no es de carácter espiritual? Estos son los problemas últimos que mantienen vivo el antiguo impacto del mito astral en la autocomprensión bíblica y racional de lo humano; no

sólo históricamente, sino metafísicamente. Por tanto, aut logos-aut kosmos no significa sin más una disyunción como la antítesis: aut Caesar aut Christus, pues no se da una exclusión definitiva de lo que se nos presenta como cosmos, en razón de ser transformable, en cuanto significa la posibilidad del mundo de ser de otra forma. Y junto con ello, lo todavía recordable, lo cual permite significar a la «naturaleza» además de como indiferencia o como emisora de horrores o como recipiente de lo transitorio, también como sosiego o como dimensión amplificadora. Homologable con la vida de la naturaleza dada, de belleza terrestre y arcádica en su sosiego, lo lunar, lo solar-conjunción en su grandeza de noble pareja. *Item:* esto es la seducción del «paganismo», esta seducción no ha sido simplemente expelida de la Biblia, sino que ha sido transformada y sobrepujada.

40. Excurso: Arcadia y Utopia

1. También es posible desear, débil y suavemente. Sin embargo no es posible querer también de esa manera, porque la acción es ciertamente otra cosa. Puesto que el simple deseo aparece más frecuentemente y con una mayor extensión, un hombre, que no quiere, puede alimentar una cierta y larga demanda. Pues también puede esperarse que la suerte por sí misma nos venga al regazo. Precisamente, así, puede parecernos como particularmente bella.

2. En ello se da un rasgo claramente infantil. Y con frecuencia existe también una imagen sosegada de las cosas mejores, a las que se refiere el deseo, pasivo en cuanto tal. De la misma forma a como el carácter infantil necesita y ama preferentemente que se le hagan regalos, así también a lo que es soñado, de manera semejante, le falta todo por lo que todavía habría que combatir y todo lo que habría que componer con esfuerzo, tanto de la voluntad como de la inteligencia. Esta forma de bien se encuentra en todo caso ya allí fuera, no tiene que ser realizada antes por nuestro medio.

3. Así, pues, había también siempre un desplazamiento suave de los adultos hacia allí donde permanentemente todo reverdece y florece y donde existe una cama dispuesta. Donde no existe un duro combate, ni tampoco su acción tiene que efectuar algo malvado; pues esto allí no es en absoluto necesario. Así, el sueño propiamente arcádico vivía en este estado, que no sólo había sido alcanzado, sino que tampoco podía ser perturbado. *Arcadia*, esto es: una tierra enteramente suave, comunidad, felicidad sencilla, presente idílicamente, *a limine* distante de los lobos. En su lugar florecían calor, seguridad, alegría, inocencia, un grupo de personas de sentimientos iguales habita su valle, en una naturaleza amistosa. Este idilio fue presentado, no sin motivo, como un campo de pastores, entera-

mente bucólico, así desde los Idilios de Teócrito, o también como reflejo de los jardines noblemente cínicos de Epicuro. La leyenda de la época dorada añadía un texto de efecto arquetípico y lo mismo hacía más tarde la imagen del Paraíso de la Biblia, este Jardín originario por excelencia, el Edén perdido. También los jardines del Renacimiento todavía tan artificiales, los del Rococó, y sobre todo el posterior, de tipo inglés, han significado de forma manifiesta aquel «fuera, hacia vuestras sombras verdes», que Händel hacía cantar antes de su «largo». Los jardines desde Teócrito quedaban allí unificados, pasando por todo el artificio actual; y siempre queriendo significar a la Arcadia, sin elementos salvajes, con alusión permanente, que a veces se hace sentimiento patente de un escenario arcádico. A ello pertenece no sólo el carácter pastoral, sino que también en un plano significativamente más elevado, hay que considerar el jardín de Mozart, del último acto de *Figaro*, el paisaje en donde jamás penetra ningún aire viciado procedente del mundo exterior, la estrella entre las cimas inmóviles, «El lucero vespertino mira con toda amistad nuestro amor», tierno ocultamiento, en su entorno hay aroma de flores, noche de verano, sosegado encanto. También, lo que en una oda poética de Klopstock susurra con guirnaldas de rosas, «y a nuestro alrededor se hizo el Elíseo»; la misma pasión, a causa de su afán por el aire del Paraíso, no puede permanecer sin la inocencia de la permanente ternura pura, Arcadia sin pecado, Monte de Venus, carente de toda culpa original. Por eso, la Arcadia en sus imágenes de la literatura no es un total Citerea, ni tampoco el jardín encantado de Armida; no bochorno, sino amistad y paz. Y todo esto absolutamente joven, terreno, de ninguna forma seráfico, esto último tampoco era característico allí donde la felicidad del más allá quedó escenificada en época antigua, ni en donde aparecen figuras celestes o menos celestes, en torno a las cuales surge el Elíseo. La Arcadia es así realmente captable en la música de Orfeo de Gluck, en la contemplación de este Elíseo: «Qué puro cielo cubre este lugar, una luz suave irradia mi mirada», todo es naturaleza no caída. También las figuras celestes inquieren aquí por el hombre y la mujer, aun cuando, o mejor dicho, porque la ternura es su ingrediente arcádico. El «más acá» rousseauniano es refrenado aquí enteramente; una protesta, ciertamente ella misma sosegada, contra la presión como algo «no natural», artificial. Ante todo, la amistad es participada a lo largo y a lo ancho de la región que siempre se llama Arcadia.

4. En su origen este nombre todavía no sonaba tan bellamente. Arcadia se llamaba primitivamente a una tierra de montañas y prados del Peloponeso, no demasiado llamativa. Su paisaje de felicidad, incluso de bienaventuranza, nace por medio de Virgilio sólo en el año 42 antes de C. A éste le fue suministrado el impulso para tal transfiguración, ante todo, mediante Polibio, que procedía de la Arcadia, en sí trivial, y que tenía un gran amor a su tierra, por lo que la describía de manera favorecida. Elevaba a sus pastores a la categoría de los hombres mejores, puros,

alegres, a la vez aficionados al canto. De hecho, el dios de los pastores, Pan, que fue el primero que tocó la flauta, poseía allí su lugar mítico. Por tanto, cuando Virgilio escribió sus poemas pastoriles, sus *Églogas*, se refirió a la Arcadia como a la primitiva comarca bucólica. Esta poesía «sentimental» de la antigüedad que aparece en la Arcadia, que, según Schiller, «busca la naturaleza», fue renovada por vez primera en el Renacimiento temprano, por medio del napolitano Sannazaro, en una novela pastoril escrita en 1480, que de manera inequívoca llevaba el título de *Arcadia*; a éste le siguieron numerosos escritores. Pero el paisaje mismo, con otro tratamiento que el poético, ha sido expresado primeramente en la pintura, sobre todo en los dos cuadros maestros de la Arcadia de Poussin. Cierto que también en Poussin se ofrecía un fuerte rasgo opuesto de melancolía en medio del *carpe diem*, y ahí el manierismo se hizo presente, provisto de la mirada sombría del pasado, precisamente en la naturaleza, abandonando aquella hermosísima paz. Pues en una de las pinturas de la Arcadia se hace visible simultaneamente una cabeza de un muerto; en la otra se encuentra un sarcófago, una especie de elemento extraño que tiene en la parte superior una inscripción: *Et in Arcadia ego*. Lo que luego Schiller, en el poema «Resignación», en cierto modo completó con música arcádica, o, mejor dicho, invirtió, situando a un lado el sarcófago, la *vita brevis*, destacando la *ars longa*. Y tradujo así el proverbio: «También yo nací en la Arcadia», de manera que situaba el *ego* del artista en el pretérito, pero a la vez también en una eterna pertenencia poseída, de carácter arcádico-musical. Por otra parte, el *ego* de Goethe, durante su segunda estancia en Roma, sin ninguna clase de manierismo, fue incluso transportado a una verdadera «Sociedad de naturales de Arcadia», comoquiera que éstos honraban como arcádicas la salud, sencillez, ausencia de extremismos, de índole clásica, y ciertamente presentadas a la manera burguesa. Allí se reunían los pastores según el elegido estilo de Pan. «Así ellos se desplazaban a los espacios abiertos, a los alrededores de naturaleza rural, en donde había jardines que en número suficiente están incluidos en Roma, o la circundan en la proximidad de sus murallas. De esta manera tenían a la vez la ventaja de aproximarse a la naturaleza y de adivinar en el aire limpio el originario espíritu del arte poético.» Lejos, pues, otra vez de la ironía y también de las categorías enfáticas de la realidad arcádica y vuelta al proverbio «Et in Arcadia ego», que en la pintura de Poussin tenía tan escaso sabor de aire limpio o a naturaleza; de esta manera Goethe, en la primera edición de su *Viaje a Italia*, situaba esta inscripción como incluso reelaborada enteramente, un lema en todo amante del entorno, con el motivo de festejar a Italia y a su propia vida en este país. Por tanto, el *«Et in Arcadia ego»*, ahora omitida, cualquier cosa que tuviera que ver con una cabeza de muerto y también toda clase de sarcófago, lo refiere decididamente a sí mismo, en cuanto artista vivo, mientras que Arcadia, la antigua del Peloponeso, luego pura poesía, en su concreción queda referida a la Magna Grecia que ahora es Italia. Si aquí tuviera vigencia el zodíaco, entonces sería el signo traducido de Géminis, de un Castor griego, de un Po-

llux romano, el que bendeciría a esta Arcadia. Con mayor proximidad a Italia que a Arcadia, se expresa la frase de Alfieri, de que era la tierra donde prosperaba de forma más bella la planta hombre. En una interpretación al estilo de Goethe, se habla de prosperar, en cierto modo de recobrar la salud por excelencia, sin que hubiera que presuponer la enfermedad, y sin que hubiera consiguientemente que restablecer la salud en el sentido corriente del término, como si sólo a la enfermedad hubiera que referir el hecho de recobrar la salud. Y sólo largo tiempo después de los Viajes a Italia y de los poemas de entonces, vuelve la Arcadia a su origen en el *Fausto* de Goethe, por medio del motivo de Fausto, y de la Helena griega, vuelve al Peloponeso que era también la patria de Helena. Pero a la vez esta patria se convirtió en el único lugar válido de encuentro, aunque por lo demás entendido de manera tan amplia: «¡No se debe circunscribir una firme fortaleza! / Todavía actúa en eterna fuerza de juventud / Para nosotros es una deliciosa permanencia, / Arcadia en la vecindad de Esparta, / Atraídos para vivir en suelo feliz, / ¡Tú huías hacia el destino, más alegre! / *Los tronos se transforman en vegetación,* / Sea nuestra suerte la libertad de Arcadia» (*Fausto*, II, 3.er act., vv. 9566 ss.). Donde además resulta innegable en los dos últimos versos la reminiscencia *natural*, la reminiscencia de la *naturalidad regalada*. La naturalidad también en el sentido de lo que ha sido un logro, pronunciado con un acento meridional, en el sentido de estar restablecido orgánicamente y sin artificios, aquí y allá, conforme al *credo* de Goethe y no sólo a la manera antigua: «Todo lo vivo es una cosa deliciosa, verdadera, existente». Con todo esto no faltaba, en consonancia con un reparto actual de la felicidad, la felicidad inocente de la voluptuosidad, pero cierta y constantemente lejos de Hörselberg. Ahora, tomando tierra de nuevo en Italia (en una Arcadia ciertamente extraña que se ha hecho dionisiaca), en la novela de Heinse, de 1787: *Ardinghello und die glückseligen Inseln*, en donde el hombre no sólo quisiera prosperar de la manera más bella como una planta.» Se penetraba con creciente profundidad en la vida, y la fiesta se hacía más santa, los ojos brillaban con lágrimas de gozo... *Permanente primavera*, belleza y fecundidad del mar y la tierra y la salud.» También la primitiva tierra del Peloponeso, pacífica, se convierte en Heise en esta forma de hospitalidad (ciertamente no es el sentido de la digna «Sociedad de los naturales de Arcadia»); Pan la había ya cantado en la cuna. Cierto que desde Virgilio a Goethe, con un notable rousseaunianismo en todo ello, tomaban allí sus vacaciones el deseo, la súplica y el arte que prescinde de toda clase de Estado; la mesa estaba ya preparada en el lugar amigable sólo con el hecho de permitir que así fuera. No es necesario seguir expresando el gran idilio y la poesía que se inspira en tal motivo, y como nuestra vida podría ser fácil y pacífica, medicina natural en su sentido más amplio, confiando en los enclaves en los que las cosas salen bien.

5. Pero adquirió gran importancia el rol que jugaba esta tierra proclamada feliz, y no sólo en su expresión poética. Resulta encantador

compararla con Italia; sin embargo es obvio que los campesinos del lugar no parecen tan arcádicos como pueda representarlos el visitante feliz. De esta forma lo arcádico, a pesar de todos los actuales pagos a plazos, provisto todavía con carácter decorativo, penetraba incesantemente en el territorio *social-utópico*, precisamente con este rasgo propio que no sólo es poético. Designa la diferencia que existe en la utopía social entre lo arcádico de signo pasivo y la concepción planificada y de voluntad activa. Es la diferencia entre la imagen más bien procedente de la sociedad, que funciona con elementos arcaicos, preponderantemente pasivos y el modelo propiamente productivo, en el sentido utópico-social, como un modelo que pretende mejorar la sociedad, frecuentemente de forma abstracta, pero que siempre posee un carácter inmanente y constructivo. Cierto que también desde hace tiempo todo lo utópico social se halla influenciado por los arquetipos de índole puramente arcádica, de tierra meridional-madre-naturaleza; distendidos, pero también, de nuevo, dignos de tenerse en cuenta.

Así es, si en el lugar óptimo nada hay ya que aparezca perturbador. Con mayor motivo, cuando acompañan riesgos lúdicos, exagerados, que también aparecen culminados en sus elementos particulares, entonces se está en Jauja. Cuando las palomas están guisadas y dispuestas para la comida, y los ríos son de vino, entonces se pretende que ambas cosas sean propias de la dimensión social de la Arcadia. Todo a precio rebajado, y a tan rebajado que ya no hay precios, y por supuesto ningún esfuerzo. Tan poco, que de antemano no daba trabajo tener siempre algo así, que en sí mismo es un regalo, agasajo al huesped, otorgamiento. Esto se hace totalmente evidente en el influjo de lo arcádico sobre el *topos* de las utopías sociales, particularmente de las más antiguas; y en su interior: estas utopías se sitúan así en un *espacio presente*, aunque *lejano*, no en un *tiempo que está aún por hacerse*, en un tiempo sólo alejado del ahora, no del aquí (social). La exuberante tierra meridional, en cierto modo sustitutoria, por lo menos tapaagujeros de lo que, por otra parte, *debe ser producido* por nosotros mismos, existe ya desde las utopías sociales helenas de Teopompos, Jámbulos; sólo alejada *geográficamente*, no *futurísticamente*. También el enningún-sitio, la Utopía de Thomas Morus en el Renacimiento, sólo necesita navegar para en cualquier caso arribar a lo que es existente; lo mismo sucede cien años después con repecto a la *Civitas solis* de Campanella, por otra parte de características tan poco amistosas en el sentido arcádico. Por doquier surgen «islas bienaventuradas» o, por lo menos, costas meridionales, casi como si se tratara de un prospecto de viajes que dibuja su contenido seductoramente, mejor dicho: como si fueran las pinturas paradisíacas de Tahití, propias de Gaugin; mejor dicho: como en las moradas de la luz misma. La utopía social sólo es desplazada a la distancia en el tiempo, al futuro, en el siglo dieciocho, por Mercier en su *L'an 2240*, y luego de manera decisiva, a principios del siglo XIX en *Le nouveau monde industriel*, de Fourier. Se presenta, ahora, el *homo faber* en lugar del favorecido por la tierra. Justamente aparece el hombre tan anhelante de *rerum*

novarum como de producirlas, que las produce en relaciones diferentes. Cierto que la expresión: *rerum novarum cupidus*, es ella misma antigua y fue aplicada por César a los primitivos galos, en lugar de a los romanos, forjadores de la historia. Cierto que con mayor razón, y de otra manera totalmente distinta, existe en Virgilio como en toda la Biblia un desplazamiento hacia el futuro, últimamente con carácter de irrupción escatológica, de la tierra donde fluye leche y miel. La Egloga 4.ª de Virgilio, exterior a la Biblia, estaba también influida por tales vaticinios, y en el interior de la tradición bíblica, primero Agustín, y ciertamente no en último lugar Joaquín di Fiore, en la Alta Edad Media, han situado las vides reales de Canaán precisamente como la *omega histórica*. Este logos no suprimía la tradición mucho más genuina de lo escuetamente geográfico como algo ya existente, en vez de algo que había que realizar. Para la Iglesia, en todo caso, la tierra de salvación, tan futura, también se reproducía de nuevo en un espacio lejano, aun cuando sea en un más allá, preparado, si no ya totalmente amueblado. Y más precisamente, en referencia a las propias limitaciones sociales, el nivel de productividad de los hombres antes del comienzo de la revolución industrial nunca bastó para poder pensar todavía la utopía más audaz de otra forma que no fuera afirmando su presencia en algún punto distante; esto es, sin un enclave real de lo que se nos ofrece ya existente en un territorio lejano, pleno de tierra. Todavía perduraba allí una fiesta eleusina, con Deméter, la «madre del mundo» que hace feliz, con Cibeles, la madre inconmesurable y el placer de poder ser como sus hijos. Así se explica la opinión que alcanza todavía a las utopías sociales de *carácter constructivo*, de que la felicidad, la inocencia, la tranquilidad, la amistad de este mundo mejor, todo ello podía ser alcanzado de manera arcádica, esto es, sin lucha, sin esfuerzo productivo, con la salvación *a limine*. De esta forma Arcadia opera distendiendo, no sólo conmoviendo, como tal enclave utópico de amistad. En este sentido, la actitud arcádica no es ya un medio apropiado para obtener la *realidad* arcádica, *rebus sic stantibus*, si se da la permanente presencia de Gessler. Sin embargo, lo arcádico en imágenes de frutos y meta es algo más que una suerte de *exhortación* durante el camino, es un correctivo en el modelo de un mundo mejor –que asimismo produce implicaciones profundas–. ¿Acaso con un permitido «como si»? Como si aquello que sólo puede ser el posible fruto de las revoluciones realizadas en el tiempo tuviera que tomar como correctivo de lo justo una «isla feliz» o el paisaje de Rousseau, *Nouvelle Héloise;* dicho sintéticamente, la «amabilidad». «Nuestra vida sería tan fácil y pacífica» (Brecht) en la medida en que el «restablecerse por excelencia» pudiera también asegurar, frente a lo artificial, unas realizaciones humanas más profundas.

6. Pero de todas formas continúa permanentemente lo que separa a ambas modalidades. Entre el pastor por una parte, y el *homo faber*, por la otra, este último como el eficaz, el que destaca. Entre el que custodia, que prevalentemente recolecta y el productor que construye lo que nunca ha

existido, lo que todavía nunca ha estado presente. Sin embargo, en un amplio recorrido, no existe ninguna alternativa entre lo que aparentemente *sólo* es «desarrollarse» y lo que *sólo* «tiene carácter constructivo», entre las «veredas» de Heidegger y «el ocaso de la tierra en el espíritu» de Th. Lessing; o «el espíritu como contradictor del alma» de Klages. En su originalidad, lo arcádico no es una felicidad burguesa y es absolutamente infame interpretarlo como «sangre y tierra», sólo así podría considerárselo como alternativa a lo que construye, sobre todo frente al otro tipo de envilecimiento, que sitúa al espíritu de la transformación del mundo enteramente como insignificancia, frialdad, artificiosidad. En su lugar, lo arcádico, según ha sido notado, es un correctivo provisto también de un nomeolvides reflexivo; lo arcádico-constitutivo en el plus ultra de la transformación del jinete azul que se dirige al azul, funciona también como correctivo contra la utopía social que planifica en exceso y sacrifica demasiado, y que en la realidad ha llegado al punto en el que ya está construyendo. Funciona precisamente en su índole amistosa y en la humanidad heredadas, así pues, crecientemente también, *rebus sic fluentibus*, penalizando la pérdida del objetivo mientras se construye el camino. Todavía queda mucho de libertad: en el doble sentido de la palabra, en cuanto un liberalismo, pretendidamente natural, y en cuanto una libertad natural bajo un cielo más feliz. Con ello la palabra planta-hombre no ha sido nunca enteramente saldada en su carácter ideal; tampoco en el Apolo del Belvedere tan elevado, y que puede mirar en su entorno. Sin embargo, esta imagen conductora, absolutamente natural, de la manifestación humana se corresponde con el gusto arcádico, y además de la manera menos cristiana posible.

41. EXCURSO: LA NOBLE PAREJA O CONJUNCIÓN LUNA-SOL, EN EL AMOR Y EN LA UTOPÍA

1. Cuando dos se aman, lo primero que hacen es aislarse. Pero entre ambos y a su alrededor se produce la pequeña palabra: El acontecimiento. Esto no sólo vincula, sino que hace de dos uno; y una cosa, como en ningún otro sitio, es dos cosas. Igual a como se había abandonado la fecundidad desordenada, también podía ésta aparecer en forma de notable abundancia. Pública y llamativamente aparecía luego en las manifestaciones y casos singulares, algo más que el simple yo y tú. Aparecía, pues, también algo más que los llamados matrimonios corrientes, que no sólo eran para sí y los hijos, sino visiblemente también para los demás. Pública y llamativamente aparecía entonces una distinta forma de ser el uno para el otro; y entonces se produjo gran entusiasmo.

2. Empiécese plenamente en lo cotidiano, con el fin de advertir así, de antemano, esta forma no tan inhabitual. Por ejemplo, el joven que desea intensamente ser visto con la chica que ha elegido. La mayoría de las

veces vanidosamente, pero ¿no se destaca también en este deseo una imagen que aspira a poder ser vista? ¿Sobre todo de tal tipo, en el que desean completarse la austeridad, la ternura y la fortaleza viril y la gracia femenina? Algo así penetra en el *kitsch*, que de todos modos, con frecuencia y durante largo tiempo, mantiene antiguos significados, penetra en las novelas a la *Zwei Menschen* de Richard Voss, anteriormente también en las novelas de bandidos, con el dúo propiamente protagonista del capitán y su novia. De manera significativa, este asunto de dos personas, como un dúo abasolutamente particular, se percibe en la vieja frase del periódico: El príncipe heredero y su noble esposa han visitado nuestra ciudad. Ella absolutamente benevolente, él absolutamente vigoroso, lo lunar y lo solar hechos carne. Sin embargo, este hecho tan antiguo, que todavía pervive, no se agota por completo en lo expresado también con imágenes, con el fin de su utilización ideológica, útil desde la perspectiva de clase, positivo para los dominadores. Y menos que en ningún sitio, allí, donde se piensa que una foto de la noble pareja no sólo tiene que ser de personas distinguidas. Más bien operaba en ello una superestructura no sólo social, sino también elevada, arquetípica, de carácter astral, que corresponde enteramente a la historia de los mitos, segun se podrá ver más adelante. Lo arcádico y su imagen se relacionan con la tierra amistosa, *bona dea, magna mater;* la imagen de la noble pareja, por el contrario, no refleja otra cosa que el encuentro, la vinculación, la conjugación en el amor terreno de la luna y el sol.

3. Así, literalmente se producía una animación alrededor de la pareja, con una atracción hacía lo alto. Los elementos hombre-mujer se vieron enteramente cargados de factores cósmicos, y, por así decirlo, sobre fundamentos extracristianos. La luna era (junto con la tierra) un ídolo matriarcal, como el sol lo era patriarcal: sentimiento, noche salvadora, en un lado; fuerza, día brillante, por otro. Cierto que la luna real y el sol real no se sitúan simultáneamente en el cielo real. Pero sí es así en cuanto imagen erótica. Así es, en relación al gran amor, en *Westöstlichen Diwan:* «¡El sol viene!» / ¡Esplendida aparición! / ¡La media luna le abraza! / ¿Quién podría unir esta pareja? / ¿Cómo explicar este enigma? ¿Cómo? /». A propósito de una orden turca del sol y la luna, que conserva en su heráldica las dos realidades mágicas, Hatem y Suleika, éstas son también referidas en el ambiente estelar a su doble esplendor presente. Goethe recuerda así un mágico par de Oriente: «El sultán tenía poder para ello, casó a la pareja más noble del mundo», remitiendo a algo lejano, a la boda celeste. Pues existía en la religión astral babilónica una «boda santa», en este caso del dios solar-sultán; como boda celeste de Baal-Marduk, el dios supremo del culto diurno, con la diosa luna, Istar-Sarpanit. *Hieros gamos,* a la boda celeste en el día de año nuevo había sido dedicada en Babilonia una fiesta particular; quizás, incluso, la boda representada simbólicamente en los misterios de Eleusis entre Zeus y Deméter es todavía un eco de esta fiesta oriental de enlace. La conjunción

de la Babilonia antigua fue también reproducida, *urbi et orbi* en la última época de Roma, cuando el Emperador Elagabel, antes sacerdote sirio de Baal, con elevado simbolismo celebró la boda con la sacerdotisa Tannit, diosa lunar de los cartagineses. Esto en el mismo acto en el que entregaba su dios solar a la diosa lunar cartaginesa; convertido después en algo puramente ornamental, sin embargo perceptible como copia de una boda astral, comoquiera que esta debía ser expresada y así lo había sido en su festividad de la antigua Babilonia, en donde era comparada a un zumo particular, portador de bendiciones. Noble pareja, ahora de índole *antiguo*-oriental, a la vez con el importante suplemento de lo hetérico («La casta luna de humor caprichoso»), florecía más tarde, en forma plenamente auténtica, en el suelo egipcio, con el amor entre Antonio y Cleopatra. Cuando Antonio llegó a Atenas con su mujer Octavia, los atenienses le celebraron, despojado de los carácteres astrales, como a un nuevo Dioniso y le entregaron Atenea, la diosa de la ciudad, hallándose ausente toda referencia a la luna; el propio Antonio era todavía suficientemente romano como para pedir mil talentos de dote. Le fueron pagados del Tesoro del Partenón, pero él pagó con la vida el mito de la noble pareja, cuando se tornó hacia Cleopatra y se quedó a vivir con ella. Ambos vivieron entonces como sucesores de Isis y Osiris, de la diosa luna y de aquel Osiris que en el último Egipto aparecía crecientemente en el lugar del primitivo dios sol –en este caso, en la mitología astral del Próximo Oriente, como el sol que se pone y de nuevo recobra la vida–. Antonio-Cleopatra no sólo fueron venerados entonces como Osiris-Isis, sino que ambos se veneraban mutuamente; de manera suficientemente explícita, sus hijos les llamaron Helios y Selene. Sin embargo, la serpiente, mediante la cual Cleopatra se quitó la vida, representa el animal de la diosa luna Istar-Isis; en Sidón fue encontrada una pequeña imagen de Istar, cogida contra su pecho. La Cleopatra de la historia no murió de distinta manera en cuanto sucesora, y tampoco ha pretendido mostrarse de forma distinta a Istar-Isis a los ojos de la leyenda; permanece en el firmamento junto a Osiris-Antonio; «estrellas gemelas» llamaba todavía Shakespeare a esta pareja. Todo ello se nos muestra con abundantes rasgos dinásticos, pero todavía no se agota el tema: a la vez, la media luna y el sol, una «fastuosa representación», participada en Oriente en casi todas las pinturas acerca del amor. La naturaleza dual queda unificada, con las dos luminarias del mundo en si, sobre sí –una utopía erótica, junto con una mitología de tipo precristiano y también enteramente extracristiana.

4. Pero ahora, precisamente del pueblo, surgió otra pareja, y además la más trascendente. La escena llega incluso a introducirse en el paisaje bíblico: se refiere a Simón el Mago de Samaria, la imagen originaria del Fausto y de su Helena, no sólo de origen griego. Simón el Mago, un contemporáneo de Jesús, ciertamente sale muy mal parado de la narración de los Hechos de los Apóstoles (8, 9-23); se le designa como sacaperras, mago, embustero, debe haberse elevado últimamente en el aire ante Ne-

rón para mostrarse así, al igual que Jesús, como Dios, y se estrelló como resultado. Aparte de esta información, aparentemente de carácter competitivo, quedó no sólo que Simón el mago histórico y real ha compuesto el Escrito gnóstico más primitivo: *Megalē apophasis, La gran revelación*, sino que también la vida y la leyenda de este mago se presentan como la encarnación de mayor trasfondo del arquetipo de la noble pareja. De manera que aquí, en el comienzo, surge un fundador, en cuanto busca a alguien perdido, a alguna también perdida, y que es capaz de encontrarla. Así vino a la tierra, no como Hijo de Dios, sino como Dios mismo, que anteriormente había sido una misma cosa con su hijo, su amante, su segunda persona. También es significado como la oveja perdida, llevada por el buen pastor, y también como Sofía. Como la Sabiduría, que en los libros posteriores de la Biblia aparece ya también como la segunda persona en la divinidad. Según las referencias de Simón el Mago, en Grecia los atenienses sospechaban incluso que esta divinidad había llegado a ser la hija llena de misterios, la realmente unigénita, puesto que como Ennoia surgió de la cabeza de Zeus. Pero según enseñaba Simón el Mago, como *dios originario*, el *hombre originario*, como *Dios Padre* de la *hija de Dios*, esta Sofía, en vez de permanecer ligada como segunda persona de la divinidad, mediante un incesto sagrado y un matrimonio con la primera persona, miró hacia las regiones inferiores, que se encontraban debajo de ella, en donde habitan los demonios, y fue raptada por éstos. No sin que ella se enamorara de ellos, al igual que ulteriormente sucedió con Helena, robada y llevada a Troya, que cuando fue secuestrada no sólo se comportó pasivamente, y que también fue imaginada como la luna cambiante. En resumen, los demonios subyugaron a Sofía, la mantuvieron oculta en los espacios inferiores del mundo, y cambiantemente se encarnaba en cuerpos femeninos. En general, comunicó a la mujer la belleza plena de misterio; esto hizo con la Helena troyana, pero también a la vez con una Helena de Tiro, que de ninguna forma era una reina y tampoco residía en ninguna Ilión. Mientras tanto, el padre originario, esta *megale dynamis*, gran fuerza originaria, concentrado en solitario, después del rapto de Sofía había abandonado su alta sede y se había también encarnado en cambiantes figuras, recorriendo todos los mundos inferiores a fin de buscar y encontrar la hija-amante perdida. Su última forma corpórea, esto es, su postrero hacerse carne, anunciado después por Simón el mago a sus discípulos, habría sido en Samaría, precisamente como Simón el Mago, y el final de su búsqueda aconteció en Tiro. Pues fue justamente allí donde tuvo lugar el momento sublime: descubrió a la Sofía, Ennoia en su encarnación más escondida, como prostituta, en un burdel frecuentado por marinos, como la Helena de Tiro, tan rebajada y así tan reconocible con ese contenido nuevamente capaz de ser elevado hasta lo más alto posible. Sin duda, Simón el Mago, ofrecía a la vez, con la leyenda acerca de este instante uno de los arquetipos de mayor potencia, esto es, el de la anagnorisis, el momento en que los que estaban perdidos se vuelven a ver. No es frecuente su aparición en las distintas leyendas; en la Biblia la anagnorisis

siempre impacta súbita y conmovedoramente, así en el encuentro de José y sus hermanos; en el mundo griego aparece en Sófocles, en el reencuentro, mejor el descubrimiento de Electra y Orestes; Ireneo, a disgusto, ofrece información del caso básico, ya mencionado, de la noble pareja compuesta por Simón el Mago y la Helena de Tiro (*Adv. haer.*, cap. 2); a la vez, el burdel introducía a esta Helena en la gran tradición de la mitología astral-lunar, más allá de la de Ennoia-Sofía. Como Möhler dice: «Se servía a aquella Astarté sirio-fenicia, a la que Luciano llama Seleneia (*De dea-Syra*, 4), no sólo a través de la degradación de las mujeres y de las vírgenes, sino que la leyenda refería que ella misma, y ciertamente en Tiro, se desgradó durante diez años» (Cf. Hilgenfeld, *Die Ketzergeschichte des Urchristentums*, 1963, p. 174). Con la leyenda fundamental de la anagnorisis, Simón el Mago recuperó de nuevo y simultáneamente esta Selene Helena en su variabilidad; Dios y la bailarina del templo en la mitología astral. Ambos peregrinan, acompañándose, a través del Imperio romano, el mago y una María Magdalena, en ningún caso arrepentida. Alrededor de esta figura de la noble pareja, carente de toda índole dinástica, se conformó pronto una comunidad de culto, los simonistas, que fue combatida con toda vehemencia por los Padres de la Iglesia y acabó yéndose a pique. Pero, además, en lo que se refiere a la pervivencia tenaz y en cierto modo confusa de esta historia, se puede mostrar que Simón el Mago se convirtió en el personaje más antiguo que haya influido en la leyenda de Fausto. Y Helena, aunque todavía interpretada como la troyana, ya en el primer libro del *Fausto* de 1587, se corresponde con Simón el Mago-Fausto, el no olvidado. Sólo a partir de Simón el Mago aparece Helena en el contexto de Fausto, mucho tiempo antes de Goethe y del nuevo contenido que éste da a la conjunción Fausto-Helena en la corte, en Esparta. Sin embargo, el mundo que se había hecho *cristiano* dejaba poco espacio o ninguno para su gran pareja amorosa, presentada también de forma canónica, ni para su transfondo, que se creía era propio de la mitología astral o que realmente así lo había sido. No hay lugar para el amor feliz, y sólo muy escaso para el desgraciado; no lo hay para la pareja que triunfa, sino para la que sufre, incluso para la que se entrega a la muerte, a pesar de que aquí existe también una dualidad de gran categoría. La trascendencia esencial de la pareja en tan varias conjunciones no reposa en ningún caso sobre un transfondo que posea alguna analogía terrena así Romeo y Julieta, Paolo y Francesca de Rimini, Tristán e Isolda, y también algo tan real como Abelardo y Eloísa, o algo tan casi poscristiano como Wether y Lotte. Con mayor razón no se da –ni siquiera en las sectas heréticas cristianas– ningún tipo de sexualización en el nivel del *Ave María* y el *Spiritus Sanctus*. Todavía las imágenes Istar-Isis se atienen muy claramente a María, y a Jesús aquellas de Helios; de esta manera, María se sitúa de pie sobre la media luna y no es ella, sino el Cristo resucitado el que aparece portando únicamente una bandera solar *en la mano*. Y María era la madre de Cristo, no la hija, la mitad perdida, ni otra vez, con carácter representativo, la esposa de un Dios originario, de un hombre dios. Cuando un monje de Bra-

bante de nombre Tanchelm, en el siglo XI, tomó públicamente por esposa a la Virgen María corporizada en una muchacha campesina, el hecho fue extirpado como herejía, arrojado fuera del cristianismo. Y, a lo sumo, en un evangelio apócrifo, el de los Egipcios, en el encuentro de Jesús, el Mesías, con María Magdalena –aquí como Salomé–Jochanaan– aparece aún un reflejo –todavía no era una consideración blasfema– de la primera y segunda luz en el mágico amor celeste.

5. Mientras que todavía en tiempos de Descartes, Baal y Astarté estaban situados eróticamente en el cielo, cierto que no en el cristiano, sino en uno que Oriente todavía conservaba, en el cielo de una joven judía, Sara, donde Baal era el falso Mesías Sabbatai Zewi. La muchacha había sido encontrada en la calle, bautizada y recibida en un convento. Cuando creció, la novicia supo en sueños particulares cuál era su procedencia y además otras informaciones. El espíritu de su padre, muerto en una gran persecución, le dijo que estaba destinada a ser la mujer del Mesías que iba a aparecer en corto plazo. Sara huyó del convento polaco, emprendió el camino indicado, y –rasgo tirio– sólo debía pernoctar en burdeles para encontrar a Sabbatai Zewi. Este residía entonces en la corte de El Cairo, era realmente considerado como Mesías y aquélla tenía que celebrar con él una boda, que podía ser calificada de celestial. Esto sucedía en 1666, año anunciado por Zewi como apocalíptico; por lo que este Mesías, que recuerda a Simón el Mago en cuanto a Dios Padre encarnado, firmó su decreto: «Yo el señor, vuestro Dios, que os saqué de Egipto.» El falso Mesías recibió ciertamente a la novia, y al final acabó miserablemente, aunque había conmocionado a casi todo el judaísmo del Barroco. Después que el sultán turco le hubiera presentado la elección entre la soga o el paso al Islam, murió como portero de un palacio. Pero todavía debía repetirse posteriormente en el judaísmo la herencia del arquetipo de la noble pareja, por cierto con el decorado destacado de la Sulamita y Salomón, de Salomón y la Reina de Saba. Quedaron aún algunos fieles Sabbatai Zewi, y ante todo perduraba la forma estrictamente intrajudía y apocalíptica del antiguo mito erótico de índole nuevo y estimulante. Así, que apenas cien años después, en Alemania, podía todavía surgir un Mesías duplicado y se creía en él: Jakob Frank, que instalaba su corte como Mesías en Hanau, y de nuevo también como megalē dynamis, al igual que Simón el Mago, con su propia hija como esposa. Con ella como segunda persona de la divinidad, a la vez que él pretendía ser la primera; y los demás se creían que lo era. El duque de Nassau era su discípulo y en Polonia, hasta el siglo pasado, se ha conservado una secta de seguidores, –esto sin que allí se hubiera leído el *Fausto*-Helena y menos aún un evangelio apócrifo–. También sin que fuera necesario conocer de antemano la otra aparición del arquetipo de la noble pareja, única que ha resonado en el Occidente cristiano, aun cuando también provista de tonos masónicos y orientales. Por ejemplo, *La flauta mágica* de Mozart, con «hombre y mujer y mujer y hombre que alcanzan la divinidad», con Pamina como hija

de la Reina de la Noche, Tamino como herencia del círculo solar de Zoroastro y de su alianza benefactora. Aquí, el mito resuena en su forma más animada y con el mayor afecto hacia el hombre, después de la apertura de esta logia solar. «La segunda parte de *La flauta mágica*» que Goethe ha escrito, después, de manera sorprendente, y a la vez no sorprendente, hace que resuene claramente el matrimonio de Pamina, de Tamino en cuanto recuerdo de Simón el Mago-Helena en el *Fausto*, reducido ahora a opereta. De Parmina-Tamino como de Helena-Fausto surge un niño, que allí era llamado «Genius» y aquí «Euphorion» que tan pronto se estrella como asciende. Y así, de Pamina-Tamino de Mozart y de Goethe se conserva en cuentos, que reflejan mitos orientales, lo que ya no estaba en el mago Fausto acompañado de Helena: el duradero encuentro en el amor de la metáfora de la media luna y el sol, procedente de los tiempos pretéritos, con Helena como hermana o esposa.

6. Siempre actuaba allí algo que no parecía oculto en nuestra piel. ¿Cómo perduraba aún la pareja, en la que se creía, fuera de los seres humanos? Sin embargo, en primer lugar, eran el elemento lunar y el solar, esto es, nada humano, los que tenían que quedar vinculados en la noble pareja. Lo más significativo de esta alianza cósmica, que de esta manera actuaba de fundamento, es la duplicidad que se encuentra en las doctrinas emanacionistas de carácter gnóstico, después cabalístico, que acompañan simultáneamente a Simón el Mago-Helena. Pues las categorías emanacionistas de este chorro de luz de un Uno originario, que configura el mundo descendiendo a la oscuridad, muestran esta «doble naturaleza unificada». Y esto, como ya ha sido subrayado, en ordenadas categorías plásticas y explícitas de masculino-femenino, correspondencias pene-vagina entre el cielo y la tierra. Estas categorías plásticas emanacionistas, llamadas por los gnósticos eones, por la Cábala Sefirot, estaban ordenadas por parejas yuxtapuestas, el par la luna y el sol, dominando múltiplemente tanto en número como en calidad sexual. Un modelo de esto (aunque todavía referido a luna-sol, a la unión diosa-dios) lo daban ya los pitagóricos, con una tabla de diez pares genéricos en todo el mundo; hombre y mujer, impar y par, ilimitado y limitado, múltiple y uno, izquierda y derecha, movimiento y reposo, curvo y recto, escaleno y rectángulo, malo y bueno, oscuro y claro. Esta tabla pitagórica no ofrece tanto un modelo en sus imperfectos conceptos valorativos o diseminados como en las correspondencias de los eslabones respectivos de izquierda-derecha y sobre todo en la «conjunción» de la Y, con la que aquéllos configuran hasta diez veces una boda, boda-cualidades formales de las categorías. Pero ahora debía haber más entre cielo y tierra, precisamente en la resonancia eróticocósmica, conjunción, parejas de eones, que de ninguna manera se encuentran provistos sólo de cualidad formal. La sabiduría de la escuela gnóstica soñaba extensamente con todo esto, precisamente con puras y nobles parejas en el Sefirot, en cuanto tales. El gnóstico Valentinos, cien años después de Simón el Mago, designaba así las respectivas categorías mujer-

hombre (también género femenino y masculino en la gramática): La tranquilidad *(sigē)*-el abismo *(bythos)*, la verdad *(aletheia)*-el espíritu *(nous)*, la vitalidad *(zoē)* - el resplandor luminoso *(phoī)*, la comunidad *(ekklesia)*-el hombre *(anthropos)*, y así sucesivamente. Hasta el último par de las categorías, el octavo, que aparece igualmente como andrógino: la sabiduría *(sophia)*-el concepto *(horos)*. Así, pues, pura y noble pareja en la emisión de ideas que fluyen descendentes, en las ideas, de nuevo después ascendentes. La configuración obtenida de los pares humanos es después –a partir de esta configuración cósmica que alcanza hasta los recipientes dorados– sólo una abreviatura de las uniones de la vida *(zoē)*-luz *(phos)* en lo astral. Con lo que entonces el amor no debía permanecer en absoluto como un suceso mundano privado, tampoco en la Cábala, con su corriente en descenso a la manera de la concepción gnóstica, pues los pares de eones, que aquí se llaman Sefirot, tenían que mantenerse hasta el final como femenino-masculino. Como último término, por encima del reflejo terreno de la *coiunctio*, llegaba a aparecer aquí una jota en círculo, con forma de pene: como señal de Dios –consecuentemente gnóstica y, considerada cristianamente, un horror–. Esta señal indicaba, refiriéndose a la suprema claridad, la *cohabitatio* siempre realizada de la esencia originaria consigo mismo, una conjunción suprema.

7. Todo esto es muy complicado, por no decir nada de lo superdesbordante. La configuración de la pareja cristiana aparece por tanto de manera diferente, en primer término, ya como lo accesible a todos. Pues si el supremo linaje carecía totalmente de esencia en relación a las nobles parejas conocidas o se le hizo carecer, si éstas sólo querían iluminar de modo que todos los amantes por lo menos pudieran seguirlas de lejos, sin embargo todavía quedaba un orgullo que no podía ser asunto de cualquiera. Ante todo, la noble pareja se contraponía siempre a las bodas celestes, anteriores, paganas, astrales, rechazadas por los cristianos, sólo recordadas por los gnósticos. Esta renuncia legitimaba a aquel matrimonio dedicado a todos, precisamente a los afligidos y humillados, como un sacramento totalmente diferente, como uno que poseía casi exclusivamente un *carácter pneumático*. En vano fueron colocados junto a Jesús las distintas Marías del Nuevo Testamento, sobre todo María Magdalena, y esto sólo se hizo en la gnosis cristiana. A propósito de la bella pecadora –no de la virgen María–, suena de la siguiente forma el himno de la *«pistis sophia»*, de la que amó mucho y ciertamente no sólo equivocadamente: «Excelente María, tú eres bienaventurada, pleroma (plenitud), eres alabada por todos los hombres.» Una exaltación de este tipo apenas hizo escuela, a lo más existen inicios de una leyenda María Magdalena-Jesús, y en los evangelios apócrifos, no sólo en el egipcio, Jesús llega a decir: «He venido para deshacer las obras de las mujeres»; esto dicho con ocasión de un encuentro fingido con la Princesa Salomé, prostituta en todo caso, y también asesina, que no estaba dispuesta de ningún modo a arrepentirse.

Sin embargo, también en casos menos pronunciados, el símbolo cristiano del amor, el sacramento del matrimonio, deja menos espacio a la antigua Eva que al antiguo Adán, y aquélla no es recuperada como Ennoia–Sofía, sino quebrada, mantenida, configurada como sierva. Femenino y masculino en todo tipo de *coniunctio solis et lunae* en la carne deben ser conducidos así a la imagen cultual del matrimonio cristiano: *Comunidad-Cristo.* Con la mujer como comunidad, el hombre como cabeza. En lugar del fondo cósmico, es el Corpus Christi lo que se convierte en transfondo, sin ninguna clase de elementos celestes, o si se dan, se encuentran siempre profundamente rebajados, profundamente transformados. Lo que también tiene lugar en la consideración del hombre como cabeza: «Sed dóciles unos con otros por respeto a Cristo...» (Ef 5, 21), «porque somos miembros de su cuerpo. Por eso dejará el hombre a su padre y a su madre, y se unirá a su mujer y serán los dos un solo ser. Este símbolo es magnífico; yo lo estoy aplicando a Cristo y a la Comunidad» (Ef 5, 30-32). *Item,* el antiguo cielo estrellado o el cielo de la dominación extraña se ve colmado –ahora en la intención– con el Corpus Christi, cierto que con otra *dimensión* y *finalidad* que las que están presentes en el cosmos o pretendidamente presentes: «mediante esto debe construirse el cuerpo de Cristo; hasta que todos sin excepción alcancemos la unidad que es el fruto de la fe y del conocimiento del Hijo de Dios, la edad adulta, el *desarrollo que corresponde a la plenitud de Cristo*» (Ef 4, 12 s.) Los elementos masculino y femenino, aquel entre ellos que se ha denominado el salvajismo lunar de la noche de amor, todo el factor solar ardiente, junto con su desenlace, no propiamente jesuánico, no poseen ciertamente en este sacramento del matrimonio ningún espacio o sólo uno silenciado. El último pasaje mencionado de la Epístola a los Efesios, sólo de manera indirecta o alegórica resalta un solo cuerpo y su figura comunitaria en el matrimonio; directamente (pues, *unus christianus nullus christianus*) se designa aquí el Corpus Christi como *Iglesia.* Y, sin embargo, precisamente la imagen de la pareja humana configurada por Cristo ha ganado no sólo en profundidad interior tanto como ha perdido en elevación exterior. La tensión entre la carga pánica o la pneumática, en ningún caso resuelta, nos muestra así su contenido también en lo referente al componente erótico y a sus grandes imágenes; incluso en un mismo poeta. El amor de Antonio y Cleopatra en Shakespeare se levanta muy alto, toca a Helios y a Selene, sin embargo, el amor de Otelo y Desdémona en el propio Shakespeare posee elementos de otro reino: «Mira, ya quieren las Pléyades *tocar* el mar», de esta forma Otelo habla y canta el Introitus a la noche de amor; el ruido espacial cesa en este amor, el mundo se hace profundo. Aquí aparece una prevalencia del *pneuma,* en un sacramento donde dos personas con su unión no se harán tan grandes como todo el mundo, y, sin embargo, éste permanece como marco estrellado del amor. Y esto también es así en la profundidad –alcanzada de manera tan distinta– del nuevo contenido peregrinante, que no sólo es guiado por Venus.

42. Otra vez el mito del Logos o el hombre y el espíritu: sobre Feuerbach: «Cur deus homo»; la mística cristiana

Lo nuestro todavía arde bajo las cenizas

Quien sale, procede de un interior. Si éste sólo es débil y arde bajo las cenizas, apenas puede destacar su contorno frente al exterior. Si lo que es exterior a nosotros nos viene al encuentro de manera demasiado superpoderosa, sólo resta plegarse a ello, entregarse. El propio ser, que de todas formas apenas ha sido desarrollado, si se rinde, puede aún en menor medida distanciarse del clan que le rodea que eludir la presión del ser. El llamado salvaje, cuando se le hablaba del alma, no encontraba nada de ella en sí mismo y no por el hecho de que ésta debía ser invisible. Pero señalaba a un pájaro, que volaba entonces por encima, como a uno de su tribu, y le llamaba, porque allí volaba su alma. Esto era, todavía, una amable carencia del yo, sobre todo era un interior no percibido, que consigo va, secuestrado consigo; sin embargo el hombre se llegó a convertir incluso en nada, como cogido inamistosamente desde fuera, ante el rayo, trueno, tempestad, o permanentemente situado bajo las fieras. Y, sin embargo, aparece también allí la huella de una movilización exclusivamente humana, de un ser, mal o bien animado, pero que no existía sin el hombre, ni en el trueno, ni en la noche y tampoco en la luz. Mientras, desde el primer comienzo humano se intentaba realizar encantamientos, y esto todavía podía proseguirse en la oración, tanto de forma reprimida como nuevamente alumbrada; desde el comienzo se ha invocado, sin excepción, en la relación con el exterior, tanto a algo interpelante como a algo interpelable. Esto sucedía en el interior del hombre, que era tan poco captable, por tanto la propia participación no fue percibida durante todo este largo tiempo. Por ello, este mismo invocaba hacia un Arriba, aunque, sin embargo, ya los espíritus exteriores querían aparecer muy en la altura, en las estrellas. Las representaciones temidas, más todavía las queridas, fecundaban un campo que no había por que llamar religioso. Esto sucedía así incluso en la primera mirada a lo alto, que se sentía asi mismo piadosa y se dirigía al sol y a la luna, como en gran medida era también así con respecto a todo lo que se acomodaba al hombre en medio de lo descomunal. Se disculpaba por la luz que se hallaba excesivamente en el más allá y que a los pastores del campo decía: «No temáis». Hasta allí se llegó; entonces ya no cesó nunca la acción humana de alzar la mirada.

Feuerbach y lo «antropológico»

El interior que se abre así, que se apresta, que se adorna, es ante todo desiderativo. Aquí no sirve aquello de que es mejor un gorrión en la mano que una paloma en el tejado. También allí donde desaparece la ne-

cesidad, que alimentaba sueños con el maná, permanece un hambre más profunda, que imagina que está en una lejanía lo que no tiene cerca y se hace receptora para recibirlo. Sin duda que sus imágenes son pintadas con el color que a los que les va mal ven en sus señores y en las mesas de éstos, y sirven en gran parte como distracción de la *propia* pobreza, como consuelo del más allá. Pero la superdimensión religiosa de estas imágenes trasladadas allá arriba debía realizarse de todos modos en un interior que adolece de carencias y sin embargo está provisto de grandes apetencias, dejándose transportar así a un más allá, donde aquello no exista. La simple pobreza no es en absoluto un gran esplendor del interior, pero en los hombres que carecen debe estar presente un esplendor, rico de fantasía, esto es, objetivamente no-estar-presente, para que puedan dejarse malvender en un más allá de sí mismos. De otra forma faltaría el material que hacía decir al joven Hegel, en la *La positividad de la religión cristiana*, con un logos lleno de subjetividad: "Aparte de algunos intentos anteriores, corresponde preferentemente a nuestra época reivindicar, al menos en la teoría, como propiedad del hombre, los tesoros que habían sido malvendidos al cielo –¿pero qué época tendrá la fuerza de hacer valer este derecho y de apropiarse de aquéllos?" Y así –muchos pisos debajo, sin embargo persistentemente– siguió la devolución de lo celeste a los hombres, intentada por Feuerbach; ciertamente a unos hombres que se consideraba ya presentes. Siguió la «crítica antropológica de la religión», de la formación de los dioses, de esta alienación de nuestro propio mundo que hay que recuperar. Son simples desdoblamientos del hombre e hipostásis transportadas a lo alto: ciertamente de contenidos desiderativos, porque presuponían tanto la separación dada entre el hombre y su «esencia» como míticamente, demasiado míticamente, aspiraban a suprimirla. En todo caso, Dios ha sido creado según la imagen semejante de sus adoradores, cruel o amable, en lo posible ilimitado, susurrante como la tierra, radiante como el sol, inmortal y en lo posible sustraído a los vaivenes del destino. Así es la revocación *ad hominem* de Feuerbach, desencantando antropológicamente al Dios de la Iglesia, *implicite* también al puro arriba de la mitología astral, y a la vez queriendo reconducirlo hacia el sujeto. Por lo tanto, Feuerbach repite constantemente: «El hombre no sólo cree en los dioses porque tiene fantasía y sentimientos, sino también porque posee el impulso de ser feliz. Cree en una esencia bienaventurada, no sólo porque posee una idea de la bienaventuranza, sino porque él mismo quiere ser feliz; cree en una esencia perfecta porque él mismo desea ser perfecto; cree en una esencia inmortal porque él mismo no desea ser mortal. Lo que él no es, pero desea ser, esto se lo representa en sus dioses; los dioses son pensados como reales, son los deseos de los hombres transformados en esencias reales; un dios es el instinto de felicidad bienaventurada del hombre cumplido en la fantasía» (*Ueber das Wesen der Religion, Werke,* 1851, VIII, p. 257). En todo caso se hace visible, y resulta instructivo, que la irrupción de Feuerbach en la religión, preferentemente en la cristiana, provee a los «tesoros» cristianos, situados en la cámara del más allá,

de prioridad ante las religiones paganas, prevalentemente adoradoras de los astros, que significativamente poseen menor analogía con lo humano. Su material es mucho más difícilmente encajable en el «instinto a la felicidad bienaventurada» de la «antropologización de la religión» propia de Feuerbach, e igualmente sucede con respecto «al instinto esencial de sí mismo». Consecuentemente, la mayoría de los procesos en que se realiza la recuperación de lo que está en el cielo son referidos en Feuerbach a *La esencia del cristianismo*, no al culto a los astros (a los cuales de manera coherente sólo se vuelve el antropólogo en sus últimos estudios). No obstante, apenas habría sido evitable el sofocante rocío del amor (Marx) de la humanización propia de Feuerbach, después de una irrupción en las arcas idolátricas de Marduk y de Vitzliputzli; para no hablar del *eritis sicut deus*.

Llama la atención que el hombre así recobrado aparece, sin embargo, aquí muy tranquilo. Feuerbach no piensa todavía socialmente en lo que concierne a la separación de nuestra esencia, no se tocan las raíces económicas de esta autoalienación. Por el mismo motivo «el hombre» permanece aquí como género común y estático; no aparece como el conjunto, muy variable hasta el presente, de las relaciones sociales (Marx). Además, sorprende que el término hombre, que no queda agotado en el «conjunto de las relaciones sociales» (tampoco en Marx), no sea enriquecido más profundamente en el pensamiento de Feuerbach, mediante la irrupción en sus propios hipostatizaciones del más allá. Cuando Feuerbach, configurando deseos del más acá con carácter ideal, habla del ser de los dioses, convertido definitivamente en algo de aquí, no lleva al *homo homini homo* mucho más allá de un conjunto de deseos inmediatos entendidos a la manera liberal. Sólo que no hay nadie que de forma más decidida que Feuerbach haya intentado reorientar, por sí mismo, las imágenes desiderativas humanas que han sido trasladadas al más allá. Nadie, se puede decir así con exagerada rotundidad, estaba más obligado *metódicamente*, incluso *malgré lui*, a llevar adelante la línea humana radical en el interior del cristianismo. Por tanto, en definitiva, el puro género hombre queda superado en Feuerbach mediante tan poderosa *celebración del sujeto*, según la cual concibe lo humano, que ha sido recuperado desde el más allá, con un carácter no tan genérico y burgués, ni tampoco con un carácter naturalista del acá. Pues una *teoría de los deseos* de la religión envuelve un acto *superador*, utópico, que tampoco abdica en el sujeto, aun cuando sea ilusionada su satisfacción hipostasiada en el más allá. Así resulta tanto más rico el rango del sujeto que es consciente de sí mismo y que se ha hecho poderoso, también por encima de la naturaleza, no sólo en un más allá liquidado. La configuración de sus deseos se descubre como efectuada a partir de la pura potencia humana que no es sobrenatural, que trasciende de manera enteramente intranatural. Esto se ve últimamente ilustrado por la frase de Feuerbach: «La fe en el más allá, es, por tanto, la fe en la libertad de la subjetividad, liberada de los límites de la naturaleza —consecuentemente la fe del hombre en sí mismos» (*Das Wesen der Religion*, 1845, *Werke*, VII,

p. 252); y llega incluso a decir: «El secreto de la religión es el secreto de la misma esencia humana.» Con lo que ahora Feuerbach, a pesar de su género humano supuestamente estático, se sitúa casi en la antesala de un *homo absconditus*, que todavía no ha sido nunca visto cara a cara. Todo lo cual, sin duda, proporciona también un sello particular en Feuerbach, además de a la subjetividad, al ateísmo, en último término, precisamente un ateísmo que, sin el cristianismo criticado «antropológicamente», no habría sido en absoluto posible. Pues en Feuerbach no existe ningún «nada más que», exclusivamente desencantador, ningún «nada más-que naturaleza» en la realidad, que ya no es mirada de forma ilusa, liberada del más allá. Por el contrario, únicamente el hombre ha inventado este más allá, y lo ha rellenado de imágenes desiderativas, inventadas, de satisfacciones, deseos, porque no le satisface como real sólo la naturaleza y, sobre todo, porque su propia esencia todavía carece de realidad. De esta forma, el ateísmo de Feuerbach es pensado tanto en cuanto la destrucción de una enervante ilusión como igualmente también en cuanto transformación estimulante de los límites puestos teológicamente, ahora verificada en dirección inversa y, definitivamente, en la realidad humana. Feuerbach es Ilustración cuando en vez de candidatos al más allá quería promover estudiantes del acá; con lo que, sin embargo, el más allá, preferentemente en cuanto la no-sólo-quimera de un «Reino de la libertad» (de los hijos de Dios) debía hacer también candidatos de un *acá mejor*. La mitología astral deja ciertamente en Feuerbach significativamente menos espacio para todo esto que el que proporciona el mito cristiano, sobre todo su Hijo del hombre, a pesar de toda celebración y decisión en favor del acá en cuanto naturaleza.

Notable encuentro de la crítica antropológica con la mística

Lo que persigue, a la vez sigue; en donde no siempre es el hecho de odiar lo que aquí hace semejantes. También existen los conocidos opuestos que se tocan, sobre todo cuando cada uno de ellos es conducido al extremo. Pero el contacto que aquí se presume entre Feuerbach y la mística está hecho de otra manera, es decir, de una realizada a disgusto, a pesar de todas las raíces cristianas, en todo caso se da una semejanza en contra de lo acordado. Como ya se ha visto en el capítulo 17, Gottfried Keller ha sido el primero en notar esto después del encuentro de dos adeptos de este tipo, contrapuestos, en el *Grünen Heinrich*, capítulo «El cristiano congelado». Un predicador ambulante del estilo de Feuerbach sale de viaje, finalizan así las disputas de este librepensador con un capellán, no precisamente reaccionario; pero recordando aquéllas, el capellán lee desconcertado la obra de Angelus Silesius *Cherubinischen Wandersmann*. Hay una disolución antropológica de la religión en Feuerbach y en Silesius: «Yo sé que sin mí, Dios no puede vivir ni un instante, / si yo desaparezco, El

debe necesariamente entregar su espíritu». O, al final del libro místico del Barroco, no se sabe si se entra en Dios o se sale de él: «Si tú sigues leyendo, te haces así el libro e igualmente la esencia». Keller, pues, dice tanto sobria como comparativamente: «Todo hace casi enteramente impresión como si el bueno de Angelus sólo necesitara vivir hoy y sólo tuviera necesidad de algún cambio externo del destino, y el vigoroso contemplativo de Dios sería igualmente un filósofo vigoroso y lleno de brío de nuestra época», es decir, según Keller, un Feuerbach. También en otro texto, que se refiere a «Despierta, cristiano congelado», aparece penetrante la subversión del Hijo del hombre en vez de la de los dioses superiores y de la naturaleza exterior. Se vuelve así a esta herencia, puramente cristiana, al siglo IV, a la interpretación del *dies natalis* de Efrén de Siria, decisiva para la Iglesia Oriental: «Hoy la divinidad ha colocado en sí el sello de la humanidad, para que la humanidad se adorne con el sello de la divinidad». Se vuelve también al siglo XI, al *Cur Deus homo?* de Anselmo de Canterbury; en donde ciertamente Anselmo parece explicar este «cur», presenta el antiguo pago de la culpa del pecado; así en el capítulo 17, «sólo Dios podía liquidar esta deuda gigantesca, pero la tenía que saldar el hombre; por tanto Jesús se convirtió a la vez en Dios y hombre». Pero en realidad en Anselmo, más allá, mejor, más acá de esta antigua maniobra de distracción, ardía aún la cuestión de *Cur Deus homo,* el hacerse hombre de la Trascendencia, devenida la inmanencia más inmanente, y se encenizaba, se coagulaba, se antropologizaba asimismo la manifestación trascendente en una fermentación de nuestros propios deseos. Parecería que Angelus Silesius hubiese leído tan antropológicamente a Feuerbach y, más aún, al joven Hegel. Angelus pedía, de manera análoga, la devolución al sujeto, ya nunca más empobrecido, de los tesoros que habían sido malvendidos: «Yo soy tan rico como Dios, no puede existir ninguna partícula / que yo, hombre, créeme, no tenga en común con El». De cualquier forma que los elementos de Feuerbach, en algunos momentos, puedan degradarse en una abstracción genérica del hombre, sumergirse en naturalismo, sin embargo portan una centella del sujeto creado a partir de Dios, pero también creado a partir de un simple estar-fuera de nosotros, propio del mundo, hacia el punto de una inmanencia nuevamente pretendida y que de ningún modo queda establecida cósmicamente. «Mi primer pensamiento», así resumía el «filósofo de nuestra época», en medio del materialismo mecanicista de su tiempo: «Mi primer pensamiento era Dios, mi segundo el mundo, mi tercero y último el hombre». Lo que significa, finalmente, que la crítica de la religión se convirtió entonces, en medio del materialismo, no sólo en una crítica de ciencia natural, sino también en una antropológica, para romper las flores reales de la ilusión teológica. La cual, según tuvo que verse, no se realizaba sin concordancias –superando al propio Feuerbach– con la herejía mística, *qua* sujeto. Como dice Feuerbach, el secreto de la religión es el del hombre, pues éste todavía no había surgido, *qua* teoría de los deseos, tampoco en cuanto conjunto de relaciones *utópicas.*

«Librepensador», «espíritu robusto» en la intención objetiva de la mística cristiana
(cf. otra vez el capítulo 17)

> Aquí pido a dios
> que me haga
> pronto dios.

Hacerse ciego ante lo exterior y mantenerse así, es cosa mala. Particularmente si las cosas que nos rodean, ellas mismas son malas, proceden falsamente. Pero la palabra mística procede de *myein*, cerrar los ojos. Sólo que hay que preguntarse, por lo menos en la mística cristiana, ¿ante qué se cerraban?, ¿ante lo absolutamente insoportable, ante la presión de arriba, como si ésta así desapareciera? De ninguna manera, los místicos del siglo XIV procedían del movimiento laico, del movimiento popular, tremendamente insatisfecho, anhelante, se habían comprometido crecientemente en él. Consecuentemente fueron denunciados como herejes, también políticamente, no sólo eclesiásticamente, frecuentemente eran denuncias difícilmente diferenciables. Lombardos, begardos, los «hermanos del espíritu libre, vigoroso, pleno» hasta los baptistas, después husitas, todos estaban en contra de sus respectivos superiores. Se testificaban permanentemente a sí y a su causa no resuelta; no sin razón finalizan *Los albigenses* de Lenau, como único poema, con las palabras: «y así sucesivamente». *Myein*, cerrar los ojos, en el proceso importante místico-cristiano, se refiere al despertar de otro sentido, que medía y rechazaba un exterior miserable y un Arriba que mantenía la miseria. Y se cerraban los ojos ante el Dios de los señores, precisamente porque no era nada extraño para el sujeto humano vigilante, porque tampoco era ningún objeto mantenido, mantenible por encima de nosotros. Sino que únicamente tenía vigencia en cuanto nuestro sujeto más profundo, como el *estado* más interior (no: objeto) de nuestra propia miseria, de nuestro propio peregrinaje, de nuestra propia gloria reprimida. Esto es lo que enseñaba el místico Sebastián Franck, y Thomas Münzer, después de su derrota, mantuvo su lealtad a pesar del peligro: «Dios es un suspiro inexpresable, colocado en el fondo de las almas.» La gloria de lo pretendido, así inalcanzado, se situaba únicamente en la *aspiración* del sujeto, en la *profundidad* de su fondo. El mismo fondo, *no diferenciable, entre* hombre y Dios al que el maestro Eckhardt había llamado antes «centellita, pequeña fortaleza, castillo» de la divinidad humana, de la humanidad divina. O también «synteresis» (esto es: verdadera «autocontemplación»), en donde surge el «rostro descubierto» de ambos, que se encuentra como «manera de ser», «mismidad». Así también Eckhardt, en el *Sermón del nacimiento eterno*, en relación al logos cristiano, explica la palabra *oculta*, que surge en medio de la noche, cuando *todas las cosas callaban:* «Mirad, precisamente porque está oculto, se debe y es necesario ir detrás de ello. Cuando San Pablo fue elevado al tercer cielo donde se le debía manifestar Dios y había contemplado todas las cosas y luego regresó, entonces no se le olvidó nada, pero todo se situaba

interiormente de forma tan profunda, en el fundamento, que su razón no podía llegar allí; entera y absolutamente en el interior, no fuera, sino totalmente dentro. Y porque él era consciente de ella ha dicho: *Estoy seguro que ni la muerte ni padecimiento son capaces de apartarme de lo que yo encuentro en mí.* Sobre esto, un Maestro pagano ha expresado una bella palabra a otro maestro: Yo descubro en mí algo que ilumina mi razón; yo percibo que es algo, pero lo que es no puedo comprenderlo; sólo sé que me parece que podría comprenderlo si supiera toda la verdad. Entonces le respondió el otro Maestro: ¡Entonces te tengo! Pues si pudieras comprender, tendrías entonces una suma esencial de todo lo que es bueno y poseerías la vida eterna. En este sentido se manifiestan también San Agustín: «Yo descubro en mí algo que preludia y preilumina a mi alma; si esto fuera perfeccionado y fuera permanente, eso debería ser la vida eterna.» Todo esto se halla colmado de pura mitología de logos, según se ha notado ya, con un «interior» que no se queda en sí, sino que prende con fuego en el exterior, que está provisto de todo su cielo astral, para hacerse partícipe puramente, en sí mismo, del Gran hombre. En todo caso, esto es la mística cristiana de mayor calidad, que abarca enteramente a todo, *tópicamente nueva, utópicamente provista de la chispa que no perece.* Pero desde cerca, desde lo más próximo, en este ser sujeto se oculta aquí el momento de nosotros mismos que todavía no se ha producido, el verdadero ahora y aquí, presente todavía no llegado, el *«nunc stans»* (Agustín) de la esencia, para el que nosotros estamos transformándonos. La diferencia de todo esto –orientado igualmente a hacer saltar el mundo– con la mitología astral, siempre conformista con respecto a este mundo, se hace así absolutamente extrema, justamente a partir del fundador del cristianismo, del rostro humano que no es el permanente girar del sol. A pesar de algún resto de allá arriba no resuelto, a veces tampoco en Eckhardt, esto se llama el «Dios supremo». Como si lo más próximo de la mística estuviera ahora también muy lejos y se hallara muy arriba en el espacio, en vez de estar en el interior con absoluta profundidad, *en el momento todavía oculto* del tiempo que aún no se ha hecho temporal, sino que todavía está madurando. Mientras que el «Dios Supremo» de Eckardt, esta «suprema tiniebla en la que habita la luz» debe ser de nuevo interioridad oculta del hombre, el establo donde nació la palabra, Cristo, como la palabra resolutoria del Padre-Señor, del techo estelar, del destino en lo más alto. En Eckhardt, el logos se hace pequeño –esto es, penetrando en la más cálida cercanía del hombre y en su proceso de crecimiento, en lugar de situarse en lo cósmico–, no sólo encarnado, sino hominizado: «Lo que el cielo no abarcaba, ahora se encuentra en el seno de María». Así se enseñó a estos cristianos la cuestión del Hijo del hombre: su sujeto ascendente, pero también su cielo que ha hecho explosión, descendente. *Et lux aeterna luceat eis:* se inflamó místicamente contra *omnia saecula saeculorum* en este trascender interior, sin ninguna Trascendencia extrahumana.

43. Otras consecuencias de la mítica del Logos: la fiesta de Pentecostés, «Veni creator spiritus», la figura del Reino carente de naturaleza

Antepasados y finalidad

Lo que anda erguido lleva, por tanto, la cabeza arriba. De este modo puede mirar libremente a su alrededor, en todo caso más libremente que si mediante la presión del cuerpo se viera obligado a inclinarse hacia abajo, siempre ligado únicamente a lo que circunda. De este modo, en la marcha erguida operan menos constructivamente las circunstancias del entorno que han sido dadas desde hace largo tiempo; y esto porque es allí posible coger con unas manos que ya no están destinadas más a caminar. Gradualmente el hombre se desata de lo familiar, yendo al encuentro de lo que le sobreviene, en la medida que trabaja y no sólo soporta, en que reúne, utiliza lo que le ha sido previamente dado para la alimentación y la vivienda. Finalmente, desde el *de dónde* de esto que le sobreviene, en absoluto recordado, sino de nuevo reflexionado, y así completando el *adónde* que se orienta a sí mismo, cuando no es que está ejerciendo una acción explosiva. En lugar de los antepasados y de su culto, doblado hacia atrás, acompañando, aparece crecientemente la localización de un objetivo que se encuentra hacia adelante y un culto no mendigante, sino con carácter de conjuro. Un culto que se libera de las costumbres tradicionales y que, así, no es tanto un culto cuanto un *cultivare*, construir, construir de nueva planta. De esta forma se hace posible que no sólo desaparezca el antepasado de la estirpe, sino también todo lo que ha sido realidad hasta ahora, lo que aquél ha realizado, o debía haber efectuado. El comienzo, que aparece situando todo, o que lo despliega a partir de sí mismo, cede ante lo que sigue brotando, y, de esta forma, no es ya lo situado, sino lo que deviene. Con ello no se derriba el mundo presente, tampoco se abandona; sin embargo se le ve como flujo, aun cuando como uno que regresa a sí, circular. Una desembocadura, más aún, un salto que es efectuado por el hombre hacia un objetivo que no se ha realizado en ninguna parte: esto germina sólo en la acción ponderada –de carácter religioso– de abandonar las antiguas leyes, pero que nunca excluye las paralizaciones. Así en medio del Pan, mostrado desde tan antiguo, existe el devenir de la conciencia de Heráclito, todo fluye, el fuego corre, aunque todavía como lo que permanece, y consume lo propio de los antepasados, el uno originariamente situado como lo permanente del mundo. Todavía falta aquí un objetivo, pues últimamente todo retorna como si fuera poseído. Pero, ¿qué cosa sería un río que, últimamente, no desembocara en otra cosa que en aquello que ya es? Así pues, siempre permanecía abierto el espacio de un adónde, aun cuando conservado de forma estática durante el largo tiempo en el que el de dónde ya era conocido a fondo. Sin embargo, se desarrolla algo que se aleja de un comienzo apenas intentado y en su sucesión puede pensarse como una realidad desarrollable.

La Tensión del comienzo, camino, fin, que se prepara a sí misma (cfr. cap. 15)

También allí donde se cree que el comienzo es creativo, aparece el después como algo más pequeño. Pues si lo Primero, el Uno originario, se sitúa tan alto, entonces todo lo que se aleja de allí sólo puede menguar. En las doctrinas emanacionistas, en las neoplatónicas, luego gnósticas, no se pensaba en ninguna clase de creación mediante el Padre originario; eran, por el contrario, efusiones de una luz originaria. Pero estas efusiones de luz, configuradoras del mundo, eran también degradadoras, con la lejanía se hacían siempre más débiles y oscuras, y la única meta era el regreso, la nueva ascensión, a través del mundo, a su fuente fundamental. Esta acentuación del alfa nos remite a Platón, pero ciertamente fue ya desatendida en la antigua Academia, por Espeusipos, mediante el énfasis en el camino, en una prespectiva evolucionista. Así, a la emanación se opuso, desde Aristóteles a Hegel, pasando por Leibniz, la teoría de la evolución, fuertemente marcada en su referencia al camino y la producción. Según ésta, el Uno originario, junto con su perfección, podía ser sólo el producto final, no el punto de partida del desarrollo; por el contrario, su comienzo era sólo lo indeterminado, lo menos realizado. Algo que se encuentra más cerca del eros *en búsqueda* de Platón que de la contemplación de las ideas que allí era pretendida, también de la idea de la perfección fija, situada más allá de todo devenir. No afectada en absoluto por la Biblia y por los conceptos de emanación y evolución, se expresa así la tensión entre comienzo, camino, fin, de la filosofía griega; y el alfa de las cosas, *sub specie evolutionis*, de ninguna manera es perfecto. Incluso en la gnosis, tan esencialmente emanacionista, con sus efusiones de luz, provenientes únicamente de arriba a abajo, con sus puros recipientes celestes configurados por los eones Sol y Luna, ante todo en Basílides, no se denomina Dios existente a su fundamento originario, tampoco al de índole seminal. Según esto, también en las consideraciones gnósticas no sólo se procedía cosmogónicamente, sino además teogónicamente, desarrollándose hasta una omega. De esta manera notable cobraba vigencia también en el pensamiento antiguo, al que falta la intención mesiánica y del futuro, la difícil vinculación de la plenitud que es ya originaria y la que sólo se alcanza escatológicamente. Pues sólo en la Biblia aparece en su máxima acentuación la cuestión de Alfa-Camino-Omega, entre lo que crea el mundo y lo salva. Si en lugar de *emanación* (con el arquetipo: Luz dimanadora) se afirma la *creación*, y en vez o, por lo menos, fuera de la *evolución* tiene lugar un salto, un *éxodo* en lo enteramente nuevo (con el arquetipo: Salida de Egipto), entonces no puede ser el mismo el principio que debe haber creado el mundo y el que saca otra vez fuera de este mundo: el macho expiatorio de la serpiente del Paraíso tampoco sustrae al creador mítico la responsabilidad de su obra. Por el contrario, según vimos, ni el principio de la serpiente irreprimible, ni tampoco el del numen que dice de sí: «Yo seré el que seré», ni lo nuevo futuro en los Profetas y en el Nuevo Testamento, todo esto no permite ninguna clase de pacto con un Dios Padre, ningún

tipo de retroceso de una omega esperada que se dirigiera hacia un *Deus creator* hipostasiado. Por tanto, es significativo que en la Biblia cualquier insatisfacción, como toda anticipación de carácter exigente y que traslada permanentemente «Canaán» hacia lo no sucedido, hacia lo no redimido, o no conoce el mito de la creación o en último término lo sitúa literalmente en beneficio de una utopía de salvación apocalíptica de carácter explosivo. Si de nuevo se hace aquí uso de la crítica bíblica, con finalidad metafísica, el componente alfa no aparece entonces de ningún modo como lo originario, sino como interpolado; por el contrario, el factor de futuro, particularmente en la narración de la salida de Egipto, tanto en el texto como en el significado es anterior, más antiguo que la historia de la creación. En Yahvé, que había sacado a Israel de Egipto, es donde se sitúa el primer reconocimiento de Israel; por el contrario, el tema de la creación, como constata Noth, ha sido «añadido sólo en una de las plasmaciones literarias», esencialmente en el Código sacerdotal, se distingue del ámbito de la conformación preliteraria del Pentateuco. (Martín Noth, *Ueberlieferungsgeschichte des Pentateuch*, 1948, p. 44 ss.). La narración de la creación, que como tal concierne a Yahvé = Ptah y tiene por tanto un origen prevalentemente egipcio, no israelita, es en el Código sacerdotal una construcción ulterior de carácter particularmente antiguo. Y esto también, no sólo con la finalidad de reducir las dudas sobrevenidas sobre la bondad de Yahvé, sino más exactamente sobre su poder. Lo cual puede percibirse con enorme claridad en la intimidación, que todavía Yahvé, en cuanto creador, tiene que repeler en el *Libro de Job:* en contra del barro de la tierra, ¿dónde estaba éste, cuando Dios hizo el cielo y la tierra? Hasta llegar a los Profetas, que también crecientemente presionaban, cerrando salidas (Is 45, 12); finalmente, en vez de las obras del antiguo Padre, en vez del cosmos logrado, utopizaban, aún con la mítica astral como transfondo, sobre el nuevo cielo y nueva tierra (Is 65, 17). Precisamente en la leyenda que narra los comienzos, es donde ceden las características de los superpoderosos ante la gran *cercanía a lo humano,* propia de un mesianismo, que sólo se hace activo cuando más intensamente es entendido en su dimensión de futuro. Precisamente cuando se daban condiciones miserables, era cuando ejercía su atracción un final todavía no acontecido, en vez de ejercer la imagen primitiva de lo que al parecer había sucedido; el objetivo era tan superior a toda la producción de Yahvé, que era percibida en el mundo presente al igual que lo buscado bajo el nombre de Canaán era superior, si se lo comparaba a lo que se había experimentado como «Egipto». Así, con el nivel profético, que ya no es regresivo, penetra un logos con un tipo totalmente diverso de «evolución»; ahora, también, sin tantos odres viejos para el vino nuevo.

La Fiesta de Pentecostés, la creación, referida al «Veni creator spiritus».

Ahora llama la atención la proximidad en la que se hallan el hecho de espumajear y aquel espíritu que descendía sobre uno. Aquello que hablaba

en lenguas era tan oscuro que sólo lo comprendía el poseído. A los que los observaban desde fuera aparecían como «cargados de mosto», y no como colmados de un nuevo eón, sino de uno muy conocido, pagano, orgiástico. La fiesta de Pentecostés está vinculada, según la expresión de Baader, a uno de estos «despertar sin más en el espíritu de los nervios», pero ciertamente con los fines y las limitaciones que señala el Apóstol: «Quién habla en lenguas, se mejora a sí mismo; quién profetiza, mejora a la comunidad»; por lo tanto: se concede el perfeccionamiento de sí mismo. Y además, sobre todo, con el arco hasta entonces inusual, aún cuando aparente, tendido hacia lo menádico, también hacia lo dionisíaco: Se celebra la participación en el mismo Espíritu Santo, que todavía está tan lejano. «Al llegar el día de Pentecostés estaban todos reunidos en el mismo lugar. De repente un ruido del cielo, como de recio viento [aquí igual a pneuma] resonó en toda la casa donde se encontraban; y vieron aparecer unas lenguas como de fuego que se repartían posándose encima de cada uno. Se llenaron todos de Espíritu Santo y empezaron a hablar en diferentes lenguas, según el Espíritu les concedía expresarse» (Hch 2, 1-4). Lo que distingue a este texto de todos los éxtasis conocidos es que no se descubre ni se comprende su carácter sonámbulo como una aparición de Jesús (como sucedió en el camino de Emaús y en el Lago de Tiberíades). Por el contrario, el texto salta –en una extrema mitología del logos– del Dios-Hijo al tercer término del Espíritu Santo-Dios, que recuerda también al «Espíritu de la verdad» (Jn 16, 13), nombre con el que Jesús designa al Paráclito. Toda la nueva esencia de pneuma, mediante el inmediato «Sermón de Pentecostés» de Pedro, se hizo particularmente instructiva y estaba extraordinariamente orientada al futuro, en la que se citaba al Profeta Joel: «En los *últimos días* –dice Dios– derramaré mi Espíritu sobre los hombres» (Hch 2, 17). Esto resultaba instructivo y diferenciaba plenamente el llamado milagro de Pentecostés de todo tipo de espumajear conocido hasta entonces, pues la verdadera fiesta de Pentecostés es trasladada a los «últimos días», al fin de los tiempos de la historia humana; con ello –con el triunfo total del Logos– podría tener lugar una verdadera «época del Espíritu Santo». Por lo que más tarde Orígenes, un Padre de la Iglesia no bien aceptado, podía hablar de un *«Tertium Evangelium»*, como el del Espíritu Santo. Y finalmente, Joaquín di Fiore, en la herejía de carácter enteramente revolucionario, hacía relevar el eón de «Padre», de características de pura *dominación*, por el eón de la iluminación, muy próximo, de un logos carente tanto de Estado como de Iglesia.

En Pentecostés se agita todavía de otra manera, de nuevo, el asunto del comienzo y el final. Se agita más precisamente con respecto al Padre como creador, infinitamente grande, creador originario de todo, también del mal, del que se le suplica que nos libere. Celoso de toda actitud prometeica, de la construcción de la Torre de Babel y de lo que con ella estaba ligado. El hombre rebelde no sólo es comparado en el *Libro de Job* a una vasija pequeña, que riñe con su alfarero, haciéndose de esta forma ridícula, sino que, ahora, de Pentecostés parte otra invocación a lo creador:

a un carácter creador totalmente distinto, sin *Pater omnipotens*. La innovación reza, en el himno de Rabano Mauro: *Veni creator spiritus* (fue tomado como base y presentado de manera característica por Mahler en su *Octava sinfonía* como la *Sinfonía de Fausto*). Ciertamente conserva la categoría primitiva y celeste del carácter creador, y ésta no es separada de lo salvífico, lo único que resta, aunque con signo contrario. Aquí, más bien, en lo creador desaparece el propio Dios: sea lo que fuere *verdaderamente* lo creador, tiene como sujeto al *spiritus intus docens*, al Espíritu Santo que se derrama en nosotros. Dicho en términos actuales: la dimensión infinita de un comienzo creador se pierde, con la magnitud de futuro del *Veni creator spiritus*, en la *pequeñez infinita* de un comienzo únicamente menesteroso e incipiente. Y éste no es ahora una mítica creación de carácter general, de una vez por todas, de índole premundial; de manera que todo lo acabadamente realizado tendría allí su procedencia. Por el contrario: la X del comienzo, al igual que éste, es algo que no ha acontecido en absoluto, todavía no ha sido estrenada; por medio del avance del mundo, atraviesa inobjetivada la pura oscuridad inherente a todo momento, en cuanto este *no-aquí del mismo momento*. Lo que impulsa adelante, hacia y en esta marcha procesual como «evolución» real de un momento –impulso– originario, todavía en sí mismo velado, referido al proceso del mundo y a sus figuras experimentales, es precisamente este alfa de todo, que se busca a sí mismo, que todavía no ha sido objetivado jamás. En el hombre y en su historia llega al frente decisivo y todavía abierto tanto a la nada como al todo, al fracaso como al cumplimiento, es el frente del *experimentum mundi*, del mundo en su totalidad como un *laboratorium possibilis salutis*, que experimenta al máximo. El camino, como con mayor razón, el fin –en vez de estar ya cerrado en todas partes como más o menos sucede en la mitología astral y en la «ley eterna», de bronce, emparentada con aquélla–, se sitúan en el inmenso topos de la apertura hacia adelante, en el inmenso topos del futuro de la posibilidad objetivo-real –que todavía tiene vigor– de lo producido, configurado, de las realizaciones ensayadas. Asimismo también en el topos del futuro de la X del comienzo, permanente en todo momento, todavía enteramente inmediato en su aquí y ahora, no mediado, inobjetivado, no manifestado. Y sólo ahí, en la cercanía más próxima y en la inmanencia más inmanente queda por tanto oculto su misterio; éste se oculta a sí mismo que existe un mundo, y que su razón de existir es el para qué, y su propio final. Así se sitúa el enigma de lo que es, junto con su «solución», una trascendencia todavía no lograda, y que de ninguna forma es una lejana Trascendencia premundana, supramundana de allá arriba; fermenta únicamente en lo no encontrado del momento, justamente como la inmanencia más inmanente. Su no saber acerca de sí mismo es el verdadero impulso-fundamento para la manifestación de este mundo y es precisamente el tormento, la fuente, la cualidad de su materia, en todo momento, cargada todavía, utópicamente. Con el verdadero mundo como todavía increado, *presente activamente en lo nuevo*, con total diferencia de la mitología, absolutamente de anticuario, de un *Deus creator*

en el comienzo, particular y elevadamente perfecto. Por el contrario: «El verdadero Génesis no se da al comienzo, sino al final» y sólo en el adónde y el para qué realizados, que nos informan a nosotros adecuadamente, comienza a iluminarse su de dónde, comienza a llegarse al objetivo. «Así nace en el mundo algo que a todos nos aparecía en la infancia y donde todavía no estuvo nadie: Patria» (*Das Prinzip Hoffnung,* 1959, p. 1628). Item, *creatio est exodus, non este restitutio in integrum.*

Otra vez el «alpha mundi» como desierto y vacío. Ni luna ni sol en la «revelación» apocalíptica; imagen del reino con figura de Cristo.

Tanto es lo que se aparta del puro comienzo y de lo que sólo ha sido. La oscuridad del momento vivido como lo que no se tiene, no se posee a sí mismo, es lo Primero, siempre impulsando, sin embargo, es lo todavía no sucedido, no agarrado. Todo comienzo real es, por tanto, igualmente todavía futuro, pervive también en lo pasado como futuro pre-figurado en la transitoriedad. Así, como el mismo futuro, aquí en la perspectiva de su ocultamiento, representa la oscuridad dispersa y abierta del correspondiente momento vivido y de su contenido, que siempre es actual. El «qué» en la oscuridad: «qué» en general hay algo, el «qué», que impulsa intensamente y es procesual mediante las mediaciones realmente ensayadas, en las producciones de sí mismo; el horizonte de posibilidades de este proceso del mundo todavía no fracasado, pero con mayor razón no ganado. Este constante implicar y acompañar del *qué-impulso* no cumplido, de la *tendencia* que impele constantemente, de la *latencia* todavía no realizada, marcan en cada una de sus diferentes manifestaciones lo inadecuado de todo qué y de todo algo acontecido hasta el presente, en relación a la finalidad-contenido, todavía no identificada, del impulso inicial del mundo, y que por tanto no es creación. Jacob Böhme, con su verdadera «ausencia de fundamento» en el comienzo, percibía más profundamente que lo que era capaz el gigantesco culto a los antepasados la apótesis interesada de la obra de los seis días del *Código sacerdotal.* Y Schelling acentuaba más esto en su pasaje mínimo, casi desconocido, acerca del propio alfa, esto es, impropio, y lo hacía de esta forma tan perspicaz: «El ser desimplicado es siempre sólo aquello que no se conoce a sí mismo; tan pronto como él mismo se hace objeto, es ya entonces un ser implicado; si aplicáramos estas características a lo que tenemos ante nosotros, entonces el sujeto en su pura esencialidad *como* nada –entera desnudez de toda particularidad– es hasta el presente únicamente Ello, y en este sentido una absoluta desnudez de todo ser y contra todo ser; pero le resulta inevitable vestirse a sí mismo, pues sólo es sujeto *para esto:* que el mismo se haga objeto, pues se presupone que no existe nada, excepto él, que pueda hacerle objeto; pero *mientras* se reviste a sí mismo, ya no es únicamente *nada,* sino algo; en este propio revestimiento se hace algo; en el propio revestimiento se sitúa el origen de ser-algo o del ser objetivo, objetivado. Pero *como* aquello que

Es, el sujeto no puede poseerse, pues en el proceso de revestirse *se hace* otra cosa; este es el fundamento-contradicción, podemos decir, la infelicidad en todo ser –pues o se *abandona* y entonces es nada o se reviste a sí mismo, y entonces es otra cosa y desigual a sí mismo–, ya que no, como antes, lo desimplicado con el ser, sino lo que se ha implicado a sí mismo con el ser, él mismo siente este ser como sobrevenido y por tanto fortuito. Percibimos aquí, que correspondientemente, el primer comienzo es pensado exclusivamente como fortuito. El primer existente, el *primum existens*, como lo he llamado, es a la vez el primer azar (el azar originario). Toda esta construcción comienza, pues, con el surgimiento del primer azar –desigual a sí mismo–, empieza con una *disonancia* y así es como *debe* comenzar» (Schelling, *Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neueren Philosophie, Werke*, 1861, X, p. 100 s.). Se trata, pues, aquí del qué-sujeto en su ser en sí y antes del acontecer del ser: y este alfa aparece en el lugar de los elementos propios de Ptah y del creador del mundo, incorporado en el Código sacerdotal de la Biblia. El texto de Schelling, verdaderamente especulativo, sin embargo nunca fabulador, utiliza conscientemente metáforas antropomórficas como «desnudez», «vestirse»; ante todo y con esta finalidad se mencionan las profundas modulaciones de esta «atracción», en razón del posible equívoco de la palabra alemana «anziehen», equivalente a vestir o también a la atracción gravitatoria (hacia sí mismo); vestido es equivalente a acontecer; azar es desemejante con la atracción originaria, y así constantemente es un productor de disonancias-dialécticas en la serie de «qué», de algo, a las que ha llevado el «autorrevestimiento» del impulso del mundo, que a la vez, todavía, resulta tanto enmascarador como objetivador. Además, resulta significativo cómo los restos del Dios creador son todavía rechazados en parte por Hegel, en el problema del comienzo que aparece recortado. Aquí, un «Absoluto», que ciertamente se sitúa, no obstante, disminuido y como nada, pero que súbitamente posee toda la creación *ante rem* en sí mismo, «decide» «desplazarse» a la naturaleza como forma de ser de otra manera. Decidir y desplazarse, esto es asimismo algo enteramente distinto de *creatio*, pero además, todavía contiene, en lugar de la «desnudez de toda particularidad», la antigua gran potencia del alfa originario, propia del *Deus creator*, suma majestad y absoluto y perfecto planificador del mundo. Pues, en otro caso, esta antigua dimensión infinita, aun cuando ya no con un *fiat* verbal, no podría crear las categorías de emanación, convertidas en regias, de «decidir-ser», de «desplazarse». En vez de esto, actúa de forma muy distinta la señal-éxodo de lo nuevo, como la de la irrupción de una simple carencia del alfa, para llegar a un perfecto despliegue, en el que resultan de suma importancia las categorías de hombre y camino. Por el contrario, un cosmos demasiado acabado, con su ley eterna, férrea, perfecta y en donde no hay nada nuevo después de su creación, queda extremadamente reducido; un cosmos acompañado del mito de la creación, al que la mitología astral había festejado como cerrado –con el producto de la creación absolutizado–. La expresión, mira - que - todo - era bueno, junto con su júbilo paga-

no ante el cosmos, resulta enormemente lesionada, cuando, particularmente aquí, de manera más propia –sólo propia de él– interviene de nuevo el *mito del logos*, esto es, *quiliásticamente. A diferencia de la mitología astral, que todavía ordena las épocas según la circularidad del zodíaco, sólo la mitología del logos aportaba movimiento histórico de calidad inesperada a las reservas del mundo, ante todo, un novum, que no se hallaba escrito en las estrellas, ni descendía de arriba hacia abajo.* Con Agustín, el pensador de una *civitas Christi*, peregrina, comienza por vez primera, también en el *concepto*, la historia del mundo, y su ésjaton. Tal ésjaton aparecía en su modalidad más fantástica y radical en el Libro final, de carácter ultimativo, el Apocalipsis, con su llamada a la liberación, «Lo Primero no ha pasado» (Ap 21, 4); esto Primero quedaba referido a la muerte, en síntesis, al antiguo cielo con la tierra, en donde la muerte también es una parte. La mitología del logos, convertida en algo tan fantástico, se orienta así hacia lo más explosivo; se dirige precisa y apocalípticamente al nuevo día. A uno donde ya no tendría que surgir el sol, sino el cordero, y en lugar de la estaticidad de la «naturaleza», el ésjaton del «Reino».

44. Sin embargo: la mitología astral era de acá, herencia innegable en «Deus sive natura» de Spinoza, en su panteísmo. El problema de la naturaleza concurre cristológicamente en la utopía del «Reino»

Algunas veces se mostraba la plenitud, mientras tras ella algo se hacía cada vez más vacío. Y algunas veces la mucha luminosidad se vendía cara, mientras, detrás, el espacio se empequeñecía con demasiada rapidez, se oscurecía. Así en la brusca dimisión del entorno natural a nuestro alrededor, que alguna vez, por lo menos, había sido significativo en la mítica astral. La magia supersticiosa, llamémosla pagana, acerca del monte, el valle, la tempestad, la tormenta, luego el azul, es *passé*, en la Biblia queda sumergida ante lo que es no tan luminoso, que ante todo sopla espiritualmente. Pero también lo que nos envuelve en la naturaleza real se ha sumergido en su propio lugar, como definitivamente pasado, detrás de nosotros, peldaño previo cuando no es la cáscara del grano, de la que esencialmente ha salido el grano, esto es, la vida, el hombre. A este vaciamiento, o por lo menos desplazamiento, del simple «pedregal» hacia los estratos más inferiores, sin duda que ha contribuido mucho al celoso plus del puro mito del logos. Ya con la llamada, fácilmente exagerable, a hacer «súbdita» a la tierra. Pues entonces, es contemplada como un esclavo, totalmente debajo, es marginada, en el mejor de los casos es degradada a ser tierra para nuestras raíces; y nada más que eso. La luna y el sol tampoco son nada para sí mismos o eventualmente sólo pueden referir algo propio fuera de la historia humana, pues de antemano sólo han sido determinados para iluminar a las otras «creaturas». Por supuesto más elevadas que ellos, el sol, como luz diurna, la luna como luz nocturna para la vida te-

rrena. Pero la naturaleza que no sirve a los fines que se le propusieron desde otro nivel antropomorfo, tampoco quedó desencantada –como, con toda seriedad, afirmó la Iglesia– mediante un mito del logos, superpuesto eclesiásticamente. Como si la ananke , la necesidad física –en parte todavía con un origen proveniente de la mitología astral– no hubiera traído la primera teoría de la naturaleza mecánica, carente del elemento espíritu; ciertamente es así en Demócrito, no en Tomás. Por el contrario, el cosmos por debajo, fuera del logos rector, del logos que ahora ya gobierna eclesiásticamente, no aparecía como desencantado, sino, por el contrario, como enteramente demonizado, repleto de espíritus, de cazadores salvajes, abierto a todo desastre. No sin razón eran, por tanto, considerados sospechosos los filósofos cristianos como Roger Bacon, Alberto Magno, que en la Edad Media se consagraron al estudio de la naturaleza. Tampoco Galileo fue encomiado como desencantador, y Kepler literalmente pasó de una *«harmonia mundi»* a un *«mysterium cosmographicum»*, y no desde un logos trascendente. Sin duda, que *rebus sic stantibus*, la acentuación absoluta del logos posee también algunas excepciones que tienen poco que ver con la Trascendencia. Se encuentran en las innumerables imágenes de la naturaleza de la Biblia, no sólo en el Antiguo Testamento, en la variedad forzosa de comparaciones, que proceden de la belleza, de la sublimidad de las manifestaciones puramente materiales. La Patrística cristiana se revuelve casi constantemente contra un odio a la carne, abstracto y fanático, contra el odio a la naturaleza de la gnosis. Por otra parte, Tomás se halla familiarizado con un concepto de la materia, procedente ya de Aristóteles, que lleva, mediante la entelequia, la idea (forma) hasta el hombre, hasta la configuración del hombre. Sólo quedaba interrumpir la participación de la materia, la última participación del reino de la naturaleza; esto sucede ya en los ángeles y en la Trascendencia de mayor carácter fictivo; hasta llegar ahí existen en Tomás sólo *«formae inhaerentes»*, esto es, formas materializadas, ningún tipo de *«formae separatae»*. En toda la apocalíptica aceptada se encuentra la llamativa tesis tomista: «Gratia naturam nom tollit, sed perficit». Sin embargo, falta aquí todo posible *aterrizaje* de la serie de fines humanos en lo cósmico, también en su posible *absconditum* de peculiar particularidad; la naturaleza no aboveda en ninguna parte un deseo de la historia humana, como sucede en los mitos astrales, sobre todo en aquellos que son singularmente transparentes. Permanece externa, como peldaño previo, «en el mejor de los casos» como en Nochebuena, Pascua, en el grado ínfimo del ser, «participando celebrativamente, de forma inconsciente», en los misterios cristológicos. Y dice también Tomás: *«Gratia naturam nom tollit, sed perficit»*; así, este proceso de perfección nunca es de tal índole que, como en la sección final del Fausto, aparezca en él algo así como la transparencia de las «altas montañas», no situadas ante, sino fuera de la *Civitas dei.*

En los pensadores posteriores se ve esto mejor, si se observa su reposo, por decirlo así, su desinterés en lo que concierne al exterior, que es permanente, y a su magia. Primeramente, en una perspectiva estética, en

la consideración de las llamadas formas artísticas de la naturaleza. Pertenecen al no-yo, y *Fichte*, en una reelaboración total, las sometió enteramente al hombre, consecuentemente no tenía siquiera una mirada para ellas. Por el contrario *Kant*, aunque no quería dejar ninguna exterioridad fuera e independiente de la conciencia creadora, se mostraba ambiguo en los sentimientos de la belleza, sobre todo de lo sublime. Primariamente no lo encontraba en el plus de las imágenes humanas, «espirituales», sino en el «paisaje», esto es, en la «belleza de la naturaleza». Así, según esto, el propio artista no era genial en razón de que trabajara según las reglas fijadas de antemano, ni si se sentía apasionado por el logos, si era un «privilegiado del cielo», sino si todavía «creaba como la naturaleza». Así, la belleza de la naturaleza queda establecida como medida anterior –cuando no sobre ella– a la belleza artística, aunque aquélla, también vista como cielo estrellado, ciertamente no raptaba hacia las antiguas imágenes estelares. Sobre todo, lo sublime en la naturaleza, en la tormenta, en el mar, en la montaña, sólo por tanto y para esto debe ser una única cosa, porque nos transmite un «barrunto de nuestra futura libertad», pues a la vez nos oprime y nos eleva. Es decir, reconduce a una instancia lógico-moral en el hombre, pero a la vez permanece primariamente respetuoso con respecto a la naturaleza. De manera totalmente inversa, y de nuevo sin reducciones, aparece, con perspectiva bíblica, este orden naturaleza-espíritu en el radical *panlogista que es Hegel*, que va mucho más allá de la simple tópica estética. Aquí la belleza de la naturaleza se sitúa enteramente bajo la belleza artística. La belleza, en su conjunto, debe ser un «dios báquico», que no se refrena, ni controla, a no ser que fallezca. Al igual que la tierra en su totalidad, «yace a nuestro pie como gigantesco cadáver deshauciado ante el aliento del espíritu», totalmente carente de futuro. Al igual que, finalmente, según un pasaje ciertamente extremo, la «única verdad de la materia» debe ser que «no tiene ninguna»; esto después del surgimiento del alma, del espíritu subjetivo, luego del objetivo, del absoluto. De otra manera distinta, como plena inmanencia, se sitúa la «construcción del mundo» hegeliana, cuando, sin embargo, se muestra no como la edificación del puro espíritu, sino siempre como la edificación del espíritu del *mundo*. Con aquellas referencias siempre terrenas, que no sólo hacen del aparente puro idealista un permanente detallista, sino que también, de otra manera, le hacían, en suma, semejante al más grande pensador del cosmos de la modernidad, a Spinoza. Así es como se puede entender el «cruce» final, que se encuentra en Hegel, entre el «Fichte» subjetivo y el «Spinoza» pánico. A partir del impulso de la «libertad» y del universo omnicomprensivo de la «sustancia» en Hegel. Spinoza es el último pensador europeo guiado por los restos de la mitología astral, frecuentemente adornada con elementos de la cábala. Falta por entero el «más allá» bíblico extranatural, como si nunca hubiesen existido su mal y bien referidos a nosotros, como si estuviera provisto de ideas y afectos falsos e inadecuados. Como en ninguna otra parte, la «naturaleza» era introyectada en Dios como *fatum*, completamente impersonal, inamovible, autárquico, carente

de todo lo que no fuera el carácter de ser propia causa en sí y ausencia de todo tipo de finalidad. Esto último, según Spinoza, pertenece sólo a una esencia histórica, del logos, también apocalíptica, totalmente eliminada, ajena al *«amor fati»* de las formas de la naturaleza y del único orden que debe adecuadamente existir *sub specie aeternitatis.* «Sustancia» se convierte así en el definitivo concepto supremo del sol del mundo que se encuentra en el cenit, pues no proyecta sombras en este pan-teísmo, en aquel eterno «sequi ex», que para Spinoza no sólo debe ser metódicamente euclidiano, sino, en cierto modo, emanación propia de carácter astral del espacio de la sustancia que culmina en los *modi* particulares, educidos, de su mundo. En suma: todo movimiento en su conjunto es aquí otra vez sosiego. Un cosmos sin par ha superado de nuevo al logos de todo éxodo imaginable, abovedado con el Dios total del universo. Enteramente atemporal, infinito, mediante el Pan que de todos modos se implementa *per ser*; cuyo espacio, en Spinoza, es la esfera, todavía completamente astral, que nos envuelve y que no es exclusivamente un «atributo» entre los muchos otros infinitos de la sustancia absoluta. Todo ello produce en el spinozismo la recuperación más fuerte del cosmos, en contra del tiempo abierto, en contra del logos del éxodo a partir del hombre y en razón suya; en ningún otro sitio se halla más distante un contra-centro escatológico, en lugar del centro del mundo. Por tanto Goethe, con Spinoza amante del mundo, decía sobre su Dios: «Le es propio tener al mundo en sí, y a sí en el mundo» y decía todavía, en cierto modo conforme a la ley de los grandes números, según la cual, con la dimensión, con la profundidad de la propia dimensión todo debía estar en orden en el Pan absoluto: «Pues toda insistencia, todo combate se convierte en sosiego eterno, en Dios, el Señor». En todo esto se trata siempre del topos de la naturaleza en el pneuma, principalmente del pneuma en una *última naturaleza*: dicho sintéticamente, *del Reino de un logos que en ningún caso sólo se mueve en sí mismo.* De aquí surge, pues, en último término, el problema de aquella sustancia de la naturaleza *enteramente* rebautizada, que ante todo todavía estaría subordinada a un Reino-logos escatológico. Subordinada en vez de ser sólo soplo, lo «noológico» invisible, sin tiempo, sin espacio y en vez de ser un idealismo carente totalmente de contenido material en su serie de meras ideas, que proceden a su vez de ideas, pues la esencia, realmente producida, lo habría sido no sólo a partir de la naturaleza en torno-a-nosotros, sino de la propia y misma sustancia-mundo. Sin duda la naturaleza existente asume un puesto al que no pertenece en primer lugar, a causa de la disparidad tan enorme que existe con respecto a la secuencia de finalidades humanas, y también con respecto a las tendencias y latencias de éstas, que últimamente pueden ser futurizadas. Y que, en ningún caso, son aptas para ser proyectadas en un aterrizaje astral, de carácter puramente pánico. Sin embargo, el mundo exterior, independiente del hombre, ya ahora, muchos años antes de que se haya producido la mediación más profunda con nosotros mismos, antes de la posible «humanización de la naturaleza», de ninguna forma es diferente *toto coelo* de nosotros, ni de nues-

tra profundidad mayor. Ya sólo el sencillo fenómeno de las materias primas que hay que elaborar, el fenómeno de respuesta todavía mucho más sorprendente de la belleza de la naturaleza, de lo sublime de la naturaleza, muestran algo muy distinto a la disimilitud que ni siquiera se juzga indiferente. E igualmente el spinozismo del Goethe, este panteísmo que ni siquiera se conoce a sí como utópico, toma las imágenes de felicidad que proporciona la humanización de su naturaleza total como si esta *natura sive deus* existiera ya. Cierto que no se puede interpretar como experimento únicamente la historia de la humanidad, sino también –tomando distancia precisa de su permanente diversidad– el proceso físico del mundo y la construcción de sus formas; en cuanto éstas son ensayos de un modelo todavía desconocido, no realizado, no conseguido. Con la materia, el material de construcción, no como simple tronco cosificado, sino conforme a la definición más genuina, aristotélica –esto es, un concepto que desde hace mucho tiempo carece de carácter explícitamente especulativo– como el sustrato de lo que todavía es «dynamei on», del «ser-en posibilidad». Sobre todo, precisamente el logos escatológico, no el referido al mundo presente –a pesar de todas las seducciones habidas en favor de una ausencia de mundanidad, de lo puramente espiritual– ha utopizado en esta tierra su nuevo cielo, también su nueva tierra, si bien míticamente. Ante todo, en una tierra que ha estallado apocalípticamente –situada en el espacio de la naturaleza– a la que ya no pertenece la antigua, pero su topos ha permanecido en cuanto Nueva Jerusalén, exactamente en la imagen escatalógica, enteramente mitológica, y ciertamente no sólo mitológica, sino meta-*física*. Ya no hay en la Biblia ni luna ni sol, pues el Hijo del hombre es la única luz, y sin embargo apoyado sobre el suelo como el firmamento de la «naturaleza» que ha sido aniquilada en razón del «Reino», pero que también debe ser desvelada finalmente en su verdad escatológica. Sólo esto es la *No-Alternativa definitiva entre el cosmos y el logos*, en las fantasmagorías, pero, ante todo, en las *imágenes del Génesis*, propias de la apocalíptica, plenamente nuevas, opuestas, esto es orientadas al éxodo. Y de esta manera, el acelerado modelo apocalíptico –sobre otro nivel completamente distinto– opera como si *natura sive deus* finalmente también regresara a casa, esto es, a una bien hecha, convertida en una casa realmente «perfecta». Esto expresado sin ningún tipo de mito: *el mundo como patria*, precisamente esto, se sitúa aquí, a la vez, en la herencia del mundo-entorno-a nosotros, como el *novum* de la patria, que si no está próximo el rostro descubierto no posee ningún sujeto, ningún contenido nuclear de su Reino. Ciertamente, aparece como muy lejano algo tan remoto como la voz de Patmos, como lo que es significado apocalípticamente en la persistencia de un espacio humano. Y resulta muy extraña la mezcla entre el vértigo de lo fantasioso y la idea de aquello que únicamente podría surgir como *urbs christiana* en lugar de cosmos. Pero jamás una omega de la utopía religiosa cristiana, la utopía del ocaso del mundo, de la Nueva Canaán, ha sido situada con tanta ausencia de Trascendente en el trascender más potente como lo ha sido en la Apocalipsis de Juan 21, 23,

a propósito de la «Nueva Jerusalén». La religión está llena de utopía y la utopía es enteramente su porción más central, la omega del «pueblo libre en un fundamento libre», *aus civitas Christi in natura ut illius civitatis extensio.* En contra de todo docetismo de que no hay nada más que el espíritu puro, en favor de la transformación del mundo como *todo,* en el que el hombre ya nunca más se encuentra concernido por algo extraño.

45. AUSENCIA DE PARALELOS, SIN EMBARGO LÓGICA RAREZA: LO HUMANO Y EL MATERIALISMO IRRUMPEN CONJUNTAMENTE EN LA «TRASCENDENCIA DIVINA», SE SITÚAN EN SU LUGAR

El interior, que se llama psíquico, con frecuencia sólo teje para sí mismo. Se halla estrechamente ligado al cuerpo, pero no de forma que viva visiblemente igual que vive invisiblemente. Muy frecuentemente se contrapusieron el alma y la materia externa, que era captable, asible; aquélla como un encontrarse a sí mismo y ésta como un ser externo, distribuido espacialmente en torno al hombre. El camino misterioso sólo se dirige hacia el interior, dicen los idealistas; sólo la materia situada en el exterior, completamente carente de interior, debe mostrar el camino que resuelva el enigma, dicen los materialistas. Un camino, según éstos, que carece enteramente de misterios, que por el contrario conduce a las raíces mecánicas. Pero de nuevo, ahora Feuerbach, aunque en ningún caso quisiera ser idealista, conduciendo en dirección contraria a la tesis: «El hombre es lo que come», dice que su pensamiento primero había sido Dios, el segundo el mundo, su tercero y último, el hombre. Así pues, algo que en la perspectiva materialista no es considerado como clarificación, explicación, más bien que debe ser explicado sólo mecánicamente. Mientras que también Marx, todavía bajo el influjo de Feuerbach, situaba «al hombre», y la explicación a partir de éste, históricamente como preminente: «Ser radical, quiere decir captar las cosas en la raíz. Pero la raíz de todas las cosas es el hombre». Y cuando este lema fue extraído por Marx del género simple y abstracto, «hombre», cuando este género, en el materialismo ampliado al ámbito económico-social, quedó precisado como el «conjunto de las relaciones sociales», entonces tampoco se suprimieron, de ningún modo, las perspectivas referidas al hombre. Sobre el materialismo puro de las ciencias naturales se eleva el histórico, pues, sin duda, se hace dialéctico no sólo en razón de movimiento mecánico, sino en razón de los modos de producción, producidos humanamente. Pero ahora, además: La yuxtaposición, también la compañía del factor antropológico y el factor materialista («alma» y materia externa), ¿no resulta sólo sorprendente cuando –como es habitual en el pensamiento burgués– no se conoce otro concepto de materia que uno mecánico? Incluso sólo conoce el concepto de una materia mostrenca (a pesar de la energía subatómica que se había descubierto mientras tanto), de un resto en tal medida propio de la mitología astral que en esta materia muerta ni el hombre, ni menos el Hijo del

hombre, tendrían espacio alguno. Pero el concepto puramente mecánico de la materia no es el único dado en la historia del materialismo, como tampoco lo es el concepto «muerto», ligado a aquél, que reduce la materia a peso y choque, carente de toda cualidad. Tampoco lo es el materialismo de Demócrito, que consideraba las «almas» compuestas de propios átomos de fuego, ni el de Epicuro, que insertó «una libre caída de los átomos» en la «necesidad» mecánica de Demócrito; por así decirlo, una excepción de la «caída lineal», en razón de la voluntad libre. Aristóteles aportó al concepto de materia el importante de la posibilidad objetivo-real, que sólo recientemente ha sido comprendido de nuevo; según éste, la materia, además de ser lo mecánicamente condicionante de las manifestaciones de la realidad, además de este *kata to dynaton* («según la medida de lo posible»), representa, sobre todo, el verdadero *dynamei on*, el propio «ser-en-posibilidad». Desafortunadamente, en Aristóteles, sólo como algo pasivo e indeterminado, como la cera en la que la «forma activa de la idea», como un sello, imprime las determinaciones configurativas correspondientes. Pero muy pronto, de la doctrina de la materia de Aristóteles surgió una «izquierda aristotélica», que suprimió del concepto de materia el carácter pasivo, y le dotó del activo de las ideas configuradoras: la sustancia del mundo se muestra así, verdaderamente, como mater-ia, como madre de todas las cosas, como fecundándose a sí misma para esta tarea, como «natura naturans» autárquica –que se basta a sí mismo–, de toda «natura naturata» o mundo. Esta concepción la encontramos particularmente en los aristotélicos árabes, Avicena y Averroes, de acuerdo con su tesis fundamental: el desarrollo es exclusivamente «eductio formarun ex materia», de una naturaleza ahora no manifiestamente pasiva, carente de cualidad, sino que ya no necesita de ningún Dios Padre trascendente. A partir de esto, se concibió una sustancia del mundo, totalmente inmanente, su «vida», a través de Paracelsus, Giordano Bruno, Spinoza llegó hasta Goethe. Una naturaleza en ningún caso extraña al hombre (como *uomo eroico* en Bruno, como *vulcanus interior* en Paracelso), que es su correspondencia en el cosmos. Que penetra en la Trascendencia suprimida, por lo menos polémicamente (en razón del pan-teísmo) participa en aquélla. Y así escribe Goethe: «Qué sería un Dios, que sólo impulsase desde fuera, [...] Le es propio tener a la naturaleza en sí y a sí en la naturaleza». Esta clase de naturaleza explicita aquí «sólo con otras palabras» *la natura naturans;* quien la ve, ve al Padre, ella y el Padre son una misma cosa; ciertamente no de forma antropológica, sino enteramente libre de trascendencia, incluso se sitúa aquí un *sujeto*, que mueve al mundo en su interior, como sujeto de la *naturaleza*. La aportación efectuada por la izquierda aristótelica de insertar la materia en la forma creadora fue rechazada, de la manera más absoluta, por aquel gran aristotélico, situado a la derecha, Tomás de Aquino, en contra de Avicena y Averroes. En lugar de una inmanencia material en lo supremo, Tomás enseña que el «resto de tierra», la *forma inhaerens*, esto es, la provista de *mater*, sólo llega hasta el hombre, hasta esta unidad todavía terrena de cuerpo-alma. Desaparece ya en los eslabo-

nes intermedios entre el hombre y Dios, en los ángeles supraterrenos, que debían ser puras *formae separatae*. Lo concebido como Dios, el Señor del cielo, se halla totalmente libre de materia, pues ésta, ni siquiera como *natura naturans*, de ningún modo puede penetrar en su Trascendencia autocrática. Tampoco lo puede hacer en el Dios creador, y por lo tanto, más tarde en Spinoza, no ciertamente como Hijo del hombre, sino como Pan manifestaba en cierto modo: yo estoy en el lugar del Padre, *sub specie substantiae*. Cierto que mucho antes, incluso el pensador radical de la Trascendencia, Plotino, ¿no había permitido que una *hylē noētē*, materia espiritual, llegase también hasta el nivel de la *ousía* suprema, la esencia? Y el filósofo hispano-judío Avicebrón, que no se halla muy lejos de este neoplatonismo paradójico (pensador, al que precisamente Giordano Bruno citaba como un antecesor) –mediante sus figuras ángelicas, que no sólo pretendía que fueran supreaterrenas, sino que también eran espíritus de la tierra– hizo detenerse a la materia ante Dios, pero en cierto sentido sólo a regañadientes. Pues «el alma» o la aparente exterioridad total de la materia, al parecer carente de cualidad *a limine*, no sólo quedan como alternativas en estas acusaciones o figuras a medias de un materialismo no mecánico; el logos y el cosmos, por lo menos en Avicena y Averroes, cambian de cuando en cuando sus rostros antropológicos, pansóficos –en *antítesis a la Trascendencia*–. Por lo demás, la Estoa había insertado el *logos spermatikos* en su criptomaterialismo como lo que da la vida y señala el objetivo. Aun cuando el logos, que después adquiere forma cristiana, nunca permite considerar como una clase de omega al cosmos existente, que sólo es reverenciado absolutamente en la prespectiva de una mitología astral; de otro modo no sería posible una *apocalipsis* del cosmos. Lo divisado, pensado como Hijo del hombre, concebido utópicamente, introduce evidentemente, de manera más radical que nunca, un *Pan utópico* en la Trascendencia hipostasiada. Penetra, a partir de la raíz de aquella subjetividad que, cuando prende con su luz que desborda todo *status*, también abraza la *naturam sive deum*. Sin embargo, el ateísmo rebelde, con Pan en lugar de Dios, ha llegado a ser más conocido que el cristianismo genuinamente herético, cargado de subjetividad. Sólo que, literalmente, la última palabra en una anti-trascendencia, ciertamente no inmovilizada (que también es emancipación), nunca la ha tenido el spinozismo, con su *amor fati*, frente al lema: «Mira que todo lo hago nuevo». Un lema del logos, que todavía va más allá de la «natura naturans», también del «sujeto de la naturaleza», y sobre todo de las necesidades y dependencias de los antiguos mitos astrales.

VII
FUENTES DEL CORAJE DE VIVIR

46. NO BASTA

Así algo nos arrastra y nos impulsa. ¿Es porque existe ya en nosotros un Alguien o basta para ello estar vivo, y por tanto estar hambriento? En los animales y en lo que nos iguala a ellos, el hambre de alimentos, de compañero, de protección, cesa tan pronto ha sido satisfecha. No permanece, como en el hombre, demandando más, dando rodeos para calmarse con fórmulas distintas, con un nuevo adónde y para qué. Ya el mismo hambre, este primer impulso, no acaba en nosotros, remite más allá, también posee el sabor de algo más. Con el peligro, en caso dado, de perder aún lo que se tiene. Los hombres se hicieron crecientemente ávidos de nuevas cosas, también cuando su existencia ya no vagaba insegura, sino que se había instalado. Esto exigía una nueva clase de osadía, una que todavía no ha sido descubierta. Esta no obtiene nada si se es cobarde, pero tampoco, por lo menos no solo, con combatir y marchar hacia adelante por los caminos que ya son sobradamente conocidos. Lo que hay en nosotros que nos remite al camino, debe mantener en éste, sin estancarse allí. Pues de otra forma no es posible la existencia de ningún adónde saturador que permanezca fiel a sí mismo. No es casualidad que la cabeza del hombre esté arriba y que sólo espere lo mejor de aquello que ve a ese nivel. A no ser que ya no marche nada en absoluto y sólo quede su juego.

47. EN LO QUE UNO PUEDE MANTENERSE ABIERTO

Lo que todavía es débil, titubea, ya sea hacia un lado o al otro. A esto fácilmente se añade la cobardía, que no afirma ni esto ni lo otro, para que después no pueda decirse que se dijo aquello o lo otro. A esto no siempre se le contrapone, junto a los de cerebro reblandecido que, por decirlo así, nunca deciden sobre nada, tampoco el que sólo apuesta al número seguro. Su actividad, que no quiere arriesgar, traiciona a aquellas cosas que por lo menos no sólo consisten en la seguridad. Sobre todo, a aquellas co-

sas por las que hay que pujar, que tienen su honra en lo que está amenazado, en lo que aún no está terminado. Por todo ello no complacen al cobarde, al ocupante de turno de la cama ya hecha. Y así se pierden totalmente los titubeantes que se detienen, cuando el apoyo que necesitan, en ningún caso es uno que está fijo, de ninguna manera es una moneda que se paga y que puede embolsarse. Si a esta moneda le ocurre algo, sea sólo que pasado el tiempo su valor desciende, entonces se dice rápidamente adiós a aquella confianza que se había puesto en ella y que ya no tiene tanta garantía. Cuanto más confortablemente, obstinadamente, firmemente se creyó en un apoyo en el que ya sólo era necesario aprender cosas de memoria, tanto más amargamente se viene abajo si falta, aunque sólo sea en parte. Lo que antes parecía tan salvador, tan firme como un Salmo, por el contrario, se hace particularmente volátil cuando sólo es un insípido ejercicio verbal. Este apoyo se halla muy vinculado a aquel que se ha convertido en algo enteramente convencional, que está reglamentado: «Así está escrito», o: «El partido siempre tiene razón». o: «No se debe dudar ni escarbar en la palabra del jefe». Todas estas formas de seguridad garantizada, sin embargo no garantizan ningún impulso para pensar. El apoyo excesivo, esto es, un todo, sin núcleo ni cáscara, falla también en cuanto todo. Por el contrario, el apoyo real sólo prospera cuando se está en búsqueda, en el presentimiento indefraudable de él, en la confianza en su camino y en sus señales. Sólo un apoyo de este tipo puede también ser defraudado, incluso lo debe ser, para así poder hacerse permanentemente más verdadero. Ciertamente, no presupone sujetos inmaduros a los que haya que presentarles desde arriba las cosas perfectamente guisadas. Encontrarse insatisfecho, esto mantiene a uno mejor en el camino; esperar de esta forma es igualmente esperar un apoyo. Lo mejor debe estar activo, barruntado, mientras se guisa, para que pueda también mantenerse lo que promete. Lo que está abierto allí para nosotros, nunca se ha dado terminado en parte alguna; una falsa realización no produce un apoyo en el que alguien pueda sostenerse sin ser engañado, sin una caída tanto más estrepitosa, sin caer de rodillas, sin pagar la cuenta de la falsa confianza, que se muestra, a la vez, como extraña y absoluta; sin ser alejado de la esperanza mediante la fe pro-puesta y segura. Así como si ya en alguna parte existiere en sí la totalidad de lo bueno, en lugar del combate en el que nos encontramos. Este todavía no ha cesado, pues todavía no está decidido. A no ser en la oposición más decidida, en la apertura mantenida, en la fermentación, en lo posible del camino y en la pre-figuración que se da en éste. Desde allí se llama permanentemente, sin que haya necesidad de creer en nada más que en aquella esperanza que a la vez *puede* hacer, *hace* insatisfechos, activos, conjurados sabedores de la tendencia objetiva, y anticipadores. Lo que es menos que encontrarse, por fin, en un bueno y acabado modelo, pero que nos presta mucha más elevada garantía que la que pueda ofrecer un apoyo preestablecido, es decir, falso. Y también, como aquella clase de comida ya aderezada, esto es, muy aparente por fuera, que aplaza el verdadero apetito, el cual aspira a más.

48. LA VERDADERA ILUSTRACIÓN NO HACE TRIVIALES NI CARENTES DE FUNDAMENTO

El que piensa, no permite que se le enseñe nada, ésta es su característica. Abre de dos formas, comienza remozadamente y disipa los antiguos vapores. No hay nada que deba ligar al espíritu desde el pasado, ni como costumbre ni incluso como fascinación que agarra y sujeta como una traba. Envuelto, incluso adornado con una fingida procedencia previa y con los antiguos buenos tiempos que en ningún caso fueron buenos. Sobre todo, en las cosas de la fe, estos arrastran consigo demasiada inautenticidad, y además demasiados vínculos con la dominación caduca, por desgracia todavía actual. Pero, ciertamente, surge algo totalmente distinto, que aparece tanto en cuanto actual como en cuanto no saldado, consecuentemente no liga a partir del pasado, sino que sale al encuentro en nuestro propio camino, a partir del futuro. Entonces, también a la emancipación, y precisamente a ésta, mediante imágenes cristianas, se le muestran más cosas conocidas, aunque de forma enteramente paradójica: esto es, ya no recordadas como continuidad, sino que nos encuentran de nuevo, se vinculan remozadamente entre sí. En lugar de la historia y en vez de los residuos del desencantamiento mal hecho, la emancipación muestra sus rasgos cristológicos, sus rasgos mesiánicos. Así, ésta se sitúa muy por encima de la simple herencia, por ejemplo, de las magnas obras de arte, cuyo poder y profundidad están ligados a la ideología religiosa y a su excedente. El retorno que ahora se pretende es uno absolutamente autóctono; la misma libertad no puede por menos que encontrar en sí las imágenes de la salida de Egipto, de la destrucción de Babel, del «Reino» de la libertad. Ciertamente, Lenin nota con razón, contra el desencantamiento mal efectuado, como, sobre todo, contra el contrabandista de contrabando reaccionario: «Existen dos cosas distintas, cuando un agitador habla así» (esto es, con conceptos de tradición religiosa) «para hacerse entender mejor, para comenzar su exposición, para hacer resaltar sus opiniones de manera más real, mediante expresiones que son las más habituales para las masas subdesarrolladas, o cuando un escritor comienza a predicar el «Dios-construir» o un socialismo que construye a Dios... La tesis «el socialismo es religión», en uno es una forma del paso de la religión al socialismo, en otro, –del socialismo a la religión– (*Sobre la relación del Partido de los Trabajadores con la religión*, 1909). La justicia de esta última distinción de Lenin es, por tanto, tan adecuada porque entre los amigos del marxismo precisamente afecta a los mal desencantados, a los que aún no han salido del cascarón, o también a los centauros, cuajados a medias, sólo «mediados dialógicamente» entre sus dos partes del cuerpo, la Iglesia y el Partido. Pues se puede saber sin equívocos cuándo un primer desencantamiento en su ateísmo, precisamente en éste, encuentra los antiguos arquetipos rebeldes y religiosos. Y esto con el sentido de extraerlos de toda mitología de opresión, de quebrarlos y adjudicárselos al mismo que los quebranta, a la propia ruptura. La Iglesia de los señores, que ha pervivido hasta

ahora, no gana nada con ello; al contrario, ha quemado a los herejes con tanto placer, si no con más que a los ateos. Y esto por razones comprensibles, pues los herejes como críticos, proceden, ante todo, del cristianismo originario, de la mala conciencia interior de la Iglesia y de su cimiento antiguo y excelente; por tanto, resultaban para ella más peligrosos en su propio centro; por eso reaccionaba antiguamente el Santo Sínodo en Rusia mucho menos consternado por la importancia del *Enigma del mundo* de Haeckel que sobre las ideas de Tolstoi, de carácter rebelde y de cristianismo originario o sobre la imagen de Dostojewski del Príncipe Myschkin. Aquí, a la Iglesia de los señores, se le derruyen los bastiones interiores, en su propio mundo. Por el contrario, e inversamente, el marxismo *alcanza justamente* su verdadera línea de manifestación, su profusión, su *totum*, mediante los arquetipos, también en él implicados, de «libertad», de «Reino», de «destino dominado», aun cuando haya compartido profusamente la desfiguración que sufrieron en el camino del cristianismo hasta que éste llegó a ser religión del Estado romano. La alcanza, no mediante el positivismo o el naturalismo del siglo diecinueve, pues éste excluye ciertamente la Trascendencia, pero mediante algo enteramente diverso, un elemento vital del marxismo: el trascender al proceso hacia adelante. Y en este proceso, como el de la liberación posible y de la identificación del sujeto que hace la historia, los *arquetipos de la libertad*, antiguamente con significado religioso, no son los últimos o –con otro sentido, el de un objetivo final reflejable– son los verdaderamente últimos.

Son realizados por aquellos que se liberan de todas las estafas, también de las disfrazadas de benevolencia. Sobre todo no podían practicar la justicia los cristianos de boquilla. «A ver, ¿qué os parece? Un hombre tenía dos hijos, se acercó al primero diciéndole: "Hijo, ve hoy a trabajar en la viña". Le contestó: "No quiero", pero después recapacitó y fue. Se acercó al segundo y le dijo lo mismo: Este contestó: "por supuesto, señor", pero no fue» (Mt 21, 28 ss.). Esta parábola la ofreció Jesús al Sumo Sacerdote y a los Ancianos de la Iglesia con esta significación: «Os aseguro que los recaudadores y las prostitutas os llevan la delantera para entrar en el Reino de Dios.» Y en otra parte va acompañada de la profecía: «Por sus frutos los conoceréis»... Aquel día, muchos me dirán: «Señor, Señor, ¿si hemos profetizado en tu nombre y echado demonios en tu nombre y hecho muchos milagros en tu nombre»... Y entonces yo les declararé: «Nunca os he conocido. ¡Lejos de mí los que practicáis la maldad» (Mt 7,20 ss.). Los primeros frutos en los que hoy como siempre se reconoce la buena nueva son los de una verdadera revolución socialista, igualmente sin hipocresías, por lo que ni siquiera el árbol de que cuelgan tiene que ser plantado en el tradicional suelo religioso. Se halla junto al que dice que no, junto al ateo, el sujeto que se ha sacudido, aparte del temor de la Trascendencia, la quimera de la Trascendencia, *inclusive* del patriarcalismo hipostasiado. Pero el nuevo árbol afirmado no se encuentra sobre el suelo de la *trivialidad*, que surge tan fácilmente de una Ilustración devenida fija y estática. Y tampoco se alza en vez de hacia la Trascendencia, hacia el

nihilismo, que tan peligrosamente se propaga a partir de un ateísmo carente de implicaciones. Esto es, que no realiza el encuentro con el movimiento de la libertad humana, como tampoco lo hace con su veta de esperanza. La trivialidad se convierte en el efecto deplorable, el nihilismo en el infernal, cuando el desencantamiento de la Trascendencia a la vez ha sustraído todo trascender que se funda utópicamente en el contenido del hombre y del mundo. El temor queda ciertamente suprimido en la trivialidad, pero al precio de otra angostura: del raquitismo. En el nihilismo, el temor es igualmente suprimido, pero a un precio mayor: la desesperación. Sin embargo, el desencantamiento *concreto* no termina en trivialidad, sino en el sentirse afectado por lo que todavía no ha llegado a la inteligencia y visión de hombre alguno, esto es, se encuentra en lo todavía no devenido; y no termina en el nihilismo, sino en la esperanza fundada de que éste no es la última palabra. El nihilismo es una de las abominables manifestaciones de la burguesía decadente, aparte de ser reflejo de esta decadencia, sin duda tiene también premisas en el materialismo mecánico; las tiene en su falta de finalidad y objetivo cosmológicos. El ser no tiene ningún significado en cuanto simple circularidad del movimiento de la materia: en este desencantamiento propiamente absolutizado, llega enteramente a hacerse perro, mono, átomo. Por el contrario, el materialismo dialéctico (con una inscripción sobre la puerta: No debe entrar ningún mecanicista) conoce, además de las series físicoquímicas, una constante serie de puntos de partida, de focos de producción: la célula, el hombre productivo, las implicaciones archicualitativas de la infraestructura y la superestructura. Conoce, como explicación del mundo desde sí mismo, los múltiples materiales de un proceso permanente que transforma la cantidad en cualidad. Conoce sobre todo el *problema real* de un Reino en libertad, cualificado humanamente: Todo ello es antídoto en contra de la trivialidad y del nihilismo o activación de aquello que en la religión no era propiamente opio y menos ídolos opresores. Pero, mientras el materialismo dialéctico oye y capta en este mundo la poderosa voz de la tendencia, mientras, conforme a su adónde y su para qué, hace trabajar, y da nombre, posee asimismo de la religión muerta lo vivo sin religión, el trascender sin Trascendencia: el sujeto-objeto de la esperanza fundada. De esta manera, después de haber sido quemado, permanece todo el opio, también paraíso de los tontos en el más allá; permanece como llamada, como indicador del pleno estar aquí o de la nueva tierra. Y últimamente, precisamente cuando los dioses-tabú del miedo han desaparecido y sólo porque han desaparecido, aparece también *el secreto adecuado al hombre sin miedo*. Precisamente el afecto orientado a este secreto: El respeto profundo, tan ajeno a la trivialidad como al nihilismo, representa la recepción de lo tremendo sin temor, de lo enorme sin inhumanidad. Respeto profundo tiene como correlato aquella sublimidad que transmite un barrunto de nuestra libertad futura. Describe un trascender carente totalmente de autoalienación y como correlato de este sobrepujar, superar, no surge la hipóstasis de un ídolo del temor, sino la latencia de nuestro pretendido día

de la resurrección. En donde, aparte del miedo, tampoco tiene asilo alguno la ignorancia, sino que tiene su propio caudal el querer saber, el poder saber de la esperanza. *Lo mesiánico es el secreto rojo de toda revolución, de toda Ilustración que se mantiene en plenitud.* Si el hombre debe actuar moralmente, debe quedar vacío y dejar de existir el cielo, concebido como la caja garantizada del salario pagado a las buenas acciones, que de otra forma carecerían de motivos; pero lo que se pretende utópicamente con el cielo en cuanto Reino de nuestra libertad, debe también ser nuestra utopía *geo*-gráfica, si es que el hombre quiere mantener el *Summum bonun* de su serie de fines, que a la larga es lo únicamente orientador y permanente. El ateísmo es el presupuesto de la utopía concreto, pero la utopía concreta asimismo implica de forma incesante al ateísmo. El ateísmo con utopía concreta es como esperanza herética el mismo fundamental acto de la aniquilación de la religión puesta sobre sus pies humanos. Utopía concreta es la filosofía y la praxis del contenido-tendencia latente en el mundo. Esto es, materia cualificada hasta el fin: suficientemente pequeña para no contener ninguna autoalienación, suficientemente grande, suficientemente omega, para proporcionar a la utopía más audaz la posibilidad más lejana de un sentido real, de un sentido de este mundo. Esta es una idea límite mesiánica que describe por tanto, hecha inteligible, su superación *inmanente*, esto es, la totalidad de la tarea humana de la liberación.

49. La Ilustración y el ateísmo no alcanzan a lo «satánico» con el mismo contragolpe que a la hipóstasis-Dios

Antiguamente el mal no era visto como lo débil. La vida primitiva se sentía más amenazada ya sólo por él como por un fantasma demasiado gigantesco. Esto varió, cuando los hombres no sólo se hicieron más conscientes de sí mismos y el exterior parecía serles así menos peligroso. Se interrumpió la carrera inmadura, y se atrevieron a servirse de su propia inteligencia. De la manera más consciente, más visible, esto fue así en la época llamada Ilustración, cuyo nombre procede ya de iluminarse, disolver las tinieblas. De la manera más consciente en la Ilustración del siglo XVIII, y conforme a la voluntad burguesa de entonces de aspirar a la claridad, abandonando lo necio, opresor, oscuro de donde se procedía, en donde se había estado tanto tiempo. La existencia futura aparecía entonces como alegre y amablemente construida, cuando de la manera que fuese habían terminado las mentiras de los Príncipes y de los frailes; cayeron las escamas de los ojos. El mal que permanece por todas partes, la miseria, enfermedades, guerras, maldad; en general, las cosas tremendas, eran desatendidas directamente a causa de una confianza en el mundo, como si fueran engaño, o en el peor de los casos resto medieval. Así, ciertamente, quedó saludablemente reducido el enorme miedo fantasmal de antes, así, la crueldad de la caza de brujas, que se añadía, todavía sobrepujando, al

mal real. La Ilustración se acreditó aquí como enemiga de la noche que animaba a los monstruos en su forma más maligna o parecía albergarlos. En vez de convocar al hombre de antes, esforzado, todavía supersticioso y exclusivamente intrépido, se llama al inteligente, «en contra de los embates de la oscuridad de la noche» y del afán de relacionarse con ellos. Una persona razonable nunca tiene en cuenta una cosa así, dice Kaspar en *El cazador*, tranquilizando a su compañero, acerca de los abortos infernales en la boca del lobo. Esto quiere decir además: también allí, donde el resto de los gestos infernales pretendía enseñar los dientes, ello era demasiado estúpido, demasiado oculto, demasiado provisional para perturbar el espléndido día de los igualmente espléndidos, cultos, cándidos y de los dotados de semejante naturaleza. Ciertamente, cuando sucedió el terremoto de Lisboa en 1755, cundió el horror sobre este mundo, el mejor de todos los posibles; el mal ya no aparecía más como la mera ausencia del bien. A lo más, una Biblia, entendida de una manera despótica se ofrecía, según el antiguo estilo, rechazada por la Ilustración, con el fin de reincorporar el abismo de fuego en el interior de la paz de la naturaleza: como juicio condenatorio del Padre del cielo, que por otra parte era concebido como provisto de suavidad. Pero, aunque lentamente, pasó el *shock* de Lisboa: el optimismo casi general –ahora como tributo de las luces de la Ilustración *à tout prix* al interés por el apaciguamiento que tenían los señores– duró hasta la Revolución Francesa, y todavía más allá. Así vino a hacerse decisivo lo siguiente: desde la Ilustración el llamado elemento satánico aparecía más que el factor teísta, esto es: a partir de su acción –no sólo revolucionaria– de eliminar por decreto lo que era devorador, malo, contradictor, si bien no por una palpitante moda literaria, sino fundamentalmente en razón del concepto filosófico de índole esclarecedora. Pero esclarecer no significaba aquí tanto denunciar con el propósito de hacer visible la anti-luz, para que ésta en sus manifestaciones pudiera ser situada en el centro de la consideración y, allí constatada, pudiera finalmente ser llevada al combate. El mal, ahora, en el optimismo de la Ilustración, debe verse en realidad como algo débil y menor, como posible molécula que afea mínimamente un mundo que por todos los demás aspectos es perfecto. Sin embargo, justamente en razón del combate, de su más profundo objetivo, otros conceptos como desvarío, impulso agresivo, etc., adjudicados al lado *subjetivo*, y todas las ausencias de humanidad de la forma clasista de producción y de intercambio, todas las represiones y guerras adjudicadas al lado *objetivo*-social, ciertamente central, no bastan todavía para explicar en sus causas un fenómeno como Auschwitz, tampoco para expresarlo en un lenguaje adecuado. Ni siquiera Schopenhauer, quien como único filósofo del siglo diecinueve intentó definir su «cosa en sí», la voluntad de vivir, enteramente como esencia demoníaca, ello en su descripción de la noche de terror, en la que vio surgir un mundo como voluntad, ni siquiera él alcanzó permanentemente el elocuente mutismo del horror, que sólo ha expresado Dante en *lasciaste ogni speranza* a las puertas de este infierno. El mis-

mo Schopenhauer creía suprimir la miseria del mundo como una simple apariencia, mediante la simple negación individual de la voluntad de vivir.

Pues pertenece por doquier a la especie que aspira a la claridad en la oscuridad, demostrar el odio contra lo tenebroso mediante la acción de rebajarlo, la omisión, al menos relativizarlo de tal manera como si precisamente la Ilustración hubiera sido ya ganada no sólo *toto coelo*, sino también *toto inferno*. En todo esto existe algo particular, aun cuando el cuento de hadas, que tempranamente ejerció una función ilustradora, disminuía la importancia del mal y del malo; pues su demonio, en cuanto sencillamente estulto, precisamente por ello, debía propiciar el coraje. En otro nivel, en la Ilustración opera algo afín, cuando ésta, de la manera menos dualista y maniquea posible, tanto después, en la gran poesía como en la gran filosofía, sustrae relieve al elemento contradictor, o lo relativiza en cuanto figura artificial de contraposición, golpeada y abatida con vistas a la victoria final, convenida de antemano. También Mefistófeles es, finalmente, un demonio medio memo y, anteriormente, empequeñecido, es más un hijo extraño que terrible del Caos. La *Estética* de Hegel pretende sustraer al demonio una naturaleza en cualquier caso mítica, e incluso toda capacidad de utilización poética, a pesar del uso realizado por Klospstock y Goethe. «El demonio es una mala figura, inutilizable estéticamente», dice Hegel, esto incluso a pesar de lo «negativo» propio de la dialéctica: «El demonio no es lo malo y lo falso, pues como tales (en el demonio) se hacen incluso sujeto particular; como falso y malo sólo son generalidad». Pero también donde lo falso y lo malo se diferencian suficientemente de una persona mítica, de una demasiado trivial, son hipostasiados, desde el punto de vista estético, en lo negativo de la dialéctica hegeliana, el «dolor y seriedad de lo negativo», absolutamente marcado, firmemente mantenido, esta esfera, donde en Hegel «Dios no habita», es siempre —garantizado optimistamente— el tránsito al fruto que lo negativo «conserva» en sí. Donde se da la necesidad de su grado máximo, Dios se encuentra de la manera más próxima, dice también el verdugo; esto, también después del asesinato de la cruz, precisamente la Pascua sucede así a esta extrema «noche de la diferencia», con garantía panlógica y ve nuevamente que todo es bueno, todo es bueno *sub specie lucis*. Con lo que todavía, además, en la, casi sin excepción, total luz de lo óptimo, propia de la Ilustración, lo insuperable, el «Mira que todo es bueno» bíblico, de carácter teocrático, irrumpe en la alegría pura, devota del mundo, en la localización siempre desde la Ilustración, también en Hegel, como plenamente inmanente al mundo. Pero tampoco la Ilustración sola, sin todas aquellas secularizaciones que en sí le son ajenas, no dejaba en sí ningún espacio inmediato para el mal, para Lisboa, para Auschwitz, ni siquiera encubierto. Por así decirlo, automáticamente, con la creciente increencia en Dios desaparece también la terrible creencia en su contrapolo: Y sin embargo, —*aquí se sitúa el problema*— era bastante más fácil para el Cándido de Voltaire tener todavía en

el presente antes como reales los demonios, cuando el fin de Lisboa, que el optimismo ilustrado del mundo como día. La reducción del mal hasta hacerlo invisible, en todo caso no le ha resuelto el asunto; pues lo satánico como factor de apoyo, desde una consideración empírica, es ciertamente mucho más resistente que el teísmo, que los angelitos, por lo demás particularmente escasos y el Supradios, que ya no es perceptible de ningún modo.

Así puede engañar la claridad, cuando actúa embelleciendo en demasía. Ciertamente su vitalidad es algo bueno contra toda clase de crítica sorda, que constantemente asegura que todo es porquería y lo deja tal cual. La Ilustración que no era en absoluto cómoda, era muy humana y saludable, y de ninguna manera embellecía las cosas, cuando había que regar con un agua muy diferente a la de las lágrimas de costumbre. De manera excelente ha apagado el fuego bajo la hoguera, cuando se oponía a las patrañas diabólicas y a la superstición. El espanto correspondía ahora a la estulticia, también a los frailes que la utilizaban, y particularmente ha penetrado aquí la claridad de la Ilustración que, sin excepción, se hallaba en el entorno, donde todo parecía que era clara luz del día. Y, sin embargo, esta pura confianza de carácter reducido: El hombre era bueno en sí, la naturaleza era perfecta en todas partes donde el corruptor no había llegado con su tormento, este optimismo, en importante manera, se convirtió en un parque protector para todo lo que él mismo desatendía. Muy instructivos resultan también los tonos concomitante y eufórico del idílico sentimiento del mundo en la *dolce vita* aristocrática, todavía sin cuidados, armónica. El gran Leibniz, energético, había hablado del mundo existente como del mejor de todos los mundos *posibles*, pero el absolutamente optimista Shaftesbury honraba por todas partes la conjunción armoniosa de las cosas, que ascendían incesantemente a formas mejor orientadas. Por lo menos, esta última confianza prosigue en la fe indiferenciada en el progreso de un siglo menos noble, el anterior al nuestro; resultaba engañosa frente a los innumerables factores perturbadores, aniquiladores, a los que de ningún modo proseguía próxima una negación de su negación. Frente a la semilla, pisada, de la que no sale ninguna clase de fruto, frente a las guerras que en ningún caso «se transforman» *per se* en locomotoras de la historia del mundo, frente a todo un mundo como Auschwitz, en el que de ninguna manera tampoco crece el factor salvador, ni el redentor. Pero, al mismo tiempo, se había mostrado anteriormente que no actúa en interés del mal y de su éxito meter mucho ruido; éste es un punto *fundamental:* mientras aquél se halle en camino, se muestra *a sí mismo tan innocuo como lo veía la Ilustración.* «Vosotros veis también a un hombre como los demás», dice Mefistófeles inocentemente, de manera absolutamente correcta, pero oculta el pie cojo, ya no queda nada, o al menos ningún rastro de las bocas del infierno y de cosas similares, nada de tabúes, nada de (2 Mois 3, 5): «No avances, descalza tus zapatos de tus pies, pues el lugar en el que estás es tierra santa», nada de la gala de Dios en una zarza ardiente. Es ésta precisamente una diferencia

en el encuentro Fausto-Mefistófeles y Moisés-Yahvé; el ceremonial satánico es contrario y diferente al teísta. Expresado fenomenológicamente, con el fin de esclarecer el significado y sentido de lo que se indica bajo «lo diabólico» en la nueva literatura y en la historia: lo que de esta forma se oculta logra perfectamente su objetivo si se manifiesta oculto, si ulteriormente no desgasta ninguna forma de seriedad metafísica. Con otras palabras: lo expresado bajo «lo diabólico» quiere, incluso en su «esencia», que no se crea en ello; a diferencia de lo expresado bajo «lo divino» que tanto en su versión politeísta, cuanto más en la monoteísta, *eo ipso* «reclama» la fe para sí. Y tanto más necesita de ella, como quiera que lo llamado divino en realidad es totalmente dependiente de la fe, mientras lo malo, contradictor, devastador, aniquilador, sin la fe no sufre tampoco pérdida en la fenomenología-*real*, sino que siempre acontece lo contrario; ello en razón de su existencia empírica, de su exhibición fáctica, más que suficiente y que no sólo posee simple carácter eidético. Pero ¿cómo actúa esta aporía sobre el acto luminoso más grande y liberador de la Ilustración, sobre su *ateísmo*, sobre este aparente *pendant* de la supresión absoluta de lo infernal? El ateísmo trajo primeramente la eliminación del temor confuso, de la infame mediocridad puesta al servicio y en favor de la autoridad feudal, siempre voluntad de Dios; ha permitido criticar por vez primera la inmadurez humana y la autoalienación albergada en la hipóstasis del Señor Dios, por fin comprendida y liquidada. Esta función humana del ateísmo, absolutamente desteocratizadora, es tan grande y tan evidente, tan diferente de la utilidad del optimismo en sí –tan sorprendente como pueda ser– en favor de la emancipación, en contra de lo satánico, que también allí donde el ateo se confundía después con el Anticristo, en Nietzsche, todavía podía tener contundencia en el ateísmo su innata fuerza destructora del doblegamiento y del infierno. Consecuentemente en Nietzsche aparece un ateísmo lleno de utópica osadía, precisamente porque ha muerto la antigua fe en Dios: «Quizá nos encontramos todavía muy próximos a las *consecuencias inmediatas* de este acontecimiento, y estas consecuencias inmediatas son sus consecuencias para nosotros, lo contrario de lo que quizá se podía esperar, no totalmente triste y sombrío, más bien como una nueva forma de luz, felicidad, alivio, alegría, ánimo, aurora... difícil de describir. De hecho, nosotros filósofos y "espíritus libres", con la noticia de que "el viejo Dios ha muerto", nos sentimos como iluminados por una nueva aurora; por ello nuestro corazón fluye en corrientes de agradecimiento, sorpresa, presentimiento, expectativa, finalmente el horizonte nos aparece de nuevo libre; igualmente establecido que no es luminoso, podemos, por fin, hacer zarpar de nuevo nuestros barcos, zarpar hacia todo peligro, de nuevo está permitida toda osadía en el conocer, el *mar*, nuestro *mar*, de nuevo está abierto, quizá no hubo todavía nunca un "mar tan abierto"». (Nietzsche, *Fröhliche Wissenschaft*, *Werke*, 1960, II, p. 206). Nietzsche y, sobre todo, el ateísmo, todavía sólo de carácter abstracto, sin embargo tenían en sí *en este final*, de manera sorprendente y notable, algo de su criticable reducción, la cual el optimismo de la Ilustra-

ción proporcionaba a quienes ejercían la acción de negar, aun cuando transferida de la sustentación satánica a la teísta (o la inversa). Pues, ¿dónde queda, en una anulación tan simple de la hipóstasis-Dios, su apropiación-apología en favor de toda tutela, jerarquía, estaticidad-Señor-esclavo? ¿Dónde queda, sobre todo el contrincante, ciertamente con envoltura mítica, hecho trascendente, y sin embargo de todos modos no omitible (arquetipo de dominio), el factor Zeus, sin el que Prometeo (igualmente, *mutatis mutandis:* Job) tampoco se habría rebelado arquetípicamente?. Con ello se muestra incluso que la negación vulgar optimista de lo malo en el mundo –esta Ilustración que se lo hace demasiado fácil– puede encontrar un refugio en aquella forma de ateísmo que sitúa, todavía «igualmente» fuera de toda discusión, todo el mal en la representación de Dios y en su hipóstasis hecha trascendente, y no sólo fuera de una discusión de exclusivo carácter mitológico. Así se introduce ahora una trivialización de lo negativo en la *perspectiva metafísica,* de ninguna manera de índole mitológica, de mitología hipostasiadora, sino precisamente en lo más fundamental, en lo que se dirige a través del mundo entorno a lo profundo, a la profundidad de lo tremendo, de lo salvador. En donde lo malo ya no puede ser exagerado, ni tampoco aislado, como sucedía en la desaparición excesivamente acentuada o que se hizo moda en la jerga de Adorno sobre la impropiedad de lo bueno. Esto a propósito de la mencionada crítica sorda, en sí mismo considerada, junto con aquella dialéctica únicamente negativa, que Marx y hasta Hegel debían relativizar, y que tan ciertamente ya no era más ningún combate, tampoco ninguna «álgebra de la revolución». Y la *confianza cosificada* vale tan escasamente como la *desesperación cosificada* –esta propia de otra parte muy distinta, sin embargo igualmente una parte inapropiada–, confianza que desde antiguo es suministrada por la Iglesia como autoridad, con el sumamente conformista «consolaos». La confianza cumplida en la realidad del aparato clerical con la jerarquía de la posesión, con la posesión de la jerarquía, logra el mismo efecto derrotista, la revolución impedida. Ciertamente ambas exageraciones, la de la inútil negatividad como la de la positividad garantizada, no abandonan en ningún caso la angostura, el estar cubierto, el ponerse a cubierto que también Nietzsche verá estallar mediante el ateísmo, por el contrario; y lo mismo sucede allí donde la estaticidad es verbalmente rechazada. Ambas, sin embargo, honran, de nuevo verbalmente, a algo tan abierto, que precisamente invita tanto al combate como a la esperanza; sin embargo, aquí de forma básicamente decorativa, últimamente como una clase de débil perfume, que sin embargo parece bueno, allí como el escaparate de lujo de la providencia, colocado sólo para ser contemplado como conclusión de la predicación tradicional. Sin embargo, la claridad de la esperanza –precisamente porque lo que le es propio no lo ve en ningún caso tan decidido como sucede, por el contrario, con los aspectos de la desesperación y la confianza– en su intención y en su concepto tiene como más propio lo no-alcanzado, lo todavía-no alcanzado, todo esto es interés del combate que hay que realizar, del proceso histórico que hay

que ganar. Por todo ello, en toda *esperanza probada*, en todo *optimismo* real, esto es, *militante*, palpita el avance que marcha a través de aquello que se encuentra en búsqueda como también de aquello que tiene fuerza aniquiladora; esto último se configura en el proceso de forma cada vez más impetuosa, enteramente como la capacidad de la anti-utopía contra la capacidad de la victoria, contra la posiblidad de la victoria de la utopía de la luz. Por tanto la tierra difícil, oscura, buscadora, se cruza totalmente con nuestra actividad no contemplativa que opera en favor de lo salvador posible. Aquí no existe ningún plan salvífico garantizado desde arriba, «sino el duro camino, el peligro, un padecer, emigrar, errar, buscar la patria oculta; todo ello lleno de trágicos impedimentos, en ebullición, reventando de grietas, erupciones, solitarias promesas, imbuido discontinuamente con la conciencia de la luz» (*Thomas Münzer als Theologe der Revolution*, 1962, p. 14). Y porque justamente es lo malo lo que no quiere que se crea en ello, esto puede ser todavía importante para su hipóstasis puramente mítica, esto también es todavía significativo para el real combate en su contra, en todo caso más significativo que la reducción, que la pérdida, que se ha hecho aquí frecuente, de toda locura en cuanto dimensión de la profundidad: «Lo que nos tiene aquí en su mano chapucera y vengativa: cohibiendo, persiguiendo, deslumbrando, la araña, el devorar y ser devorado, el escorpión venenoso, el ángel exterminador, el demonio del azar, del accidente, de la muerte, el hedor del crimen contra la humanidad, la ausencia de una patria en donde radique toda la plenitud del sentido, las montañas que separan de toda providencia, gruesas, banales, apenas posibles de traspasar, el mago del "devoto" panlogismo, todo esto no *puede* ser el mismo Principio, que primero quiere juzgar y luego pretende habernos protegido desde hace ya tiempo, durante el camino inescrutable, suprarracional y pretende habernos llevado en el corazón, a pesar del "pecado original" del mundo, debido a nuestra altanería» (*Geist der Utopie*, 1918, p. 441; 1964, p. 341) y luego, descrito de forma mitológica, existe también en el proceso como tal lo negativo, que es lo que lo motiva, también en cuanto proceso de solución y de salvación; no sería aquello un proceso, si no hubiera algo que no debería ser y que continúa amenazando: «Esto es la categoría de peligro o también la objetiva falta de garantía de la *docta spes* mediada; no existe todavía un resultado fijo al que se llegue a través de hipotéticas situaciones carentes de ambigüedad: no existe todavía ninguna situación de este tipo en el sentido sombrío, de manera que la posibilidad de decisión, el *novum*, la objetiva posibilidad estuvieran agotados y no se pudiera combatir todavía una vez y mejor toda batalla perdida. Pero tampoco existe ninguna situación hipotética en aquel sentido luminoso, el más luminoso de todos, que describe al ser sin alteración, el valor inequívocamente maduro, naturalizado. Por tanto, el optimismo sólo queda justificado en cuanto militante, nunca como cumplido; en la última modalidad opera frente a la miseria del mundo no sólo como algo malvado, sino como demencial» (*Das Prinzip Hoffnung*, p. 1624). Igualmente: «En su forma concreta, utopía es la voluntad experimentada,

orientada hacia el ser del todo; en ella, pues, actúa el pathos del ser, que antes estaba envuelto hacia un orden del mundo aparentemente fundamentado ya de manera conclusa, logrado-entitativo, más aún, un orden supramundano. Pero este pathos del ser, que antes estaba vuelto hacía otro orden, actúa como un pathos del todavía-no-ser y de la esperanza en el *Summum bonum;* y después de toda utilización de aquella nada, mientras la historia todavía prosigue, no aparta la vista del riesgo de la aniquilación, ni siquiera de un *definitivo* todavía posible hipotéticamente, de *una nada.* Lo que aquí importa es el trabajo del optimismo militante: si éste faltase, podrían sucumbir a idéntica barbarie tanto el proletariado como la burguesía, e igualmente, en su ausencia, pueden amenazar permanentemente como definitivo, a lo ancho y en lo profundo, el mar sin litorales, la noche cerrada sin punto de orientación. Esta clase de definitivo describe el absurdo total del proceso histórico y, como todavía no acontecido, se puede excluir en tan escasa medida como, en el sentido positivo, *el definitivo de un todo que todo lo plenifica.* Últimamente, pues, resta la alternativa cambiante, entre la nada absoluta y el todo absoluto: la nada absoluta es el fracaso decidido de la utopía, mientras que el todo absoluto –en la preapariencia del Reino de la libertad–, es el cumplimiento decidido de la utopía o el del ser como utopía» (*loc.cit.*, p. 364). Como un ser que, finalmente, nos ilumina en el sentido adecuado, un ser cuya constante idea es considerar que negarse a reconocer lo negativo de la prehistoria del mundo sólo hay que verlo como combate, no como panlogismo presente, ni tampoco: «Si el final es bueno todo ha sido bueno». ¿Qué y para qué sería el primado dialéctico-militante del Principio Esperanza, si no hubiera como *postulado* del Todo, esto es, de la posible realización total, ninguna relación muy presente con la «Nada», aunque igualmente todavía no decidida, esto es, con el posible fracaso total? De otra forma, la omega apocalíptica de la esperanza, sin la oscura locura del mal, «experimentada» hasta el último ejemplo final pendiente, ¿cómo tendría su fenomenología pre-figurativa de su triunfo, su: «Muerte, ¿dónde está tu aguijón?, Infierno, ¿dónde está tú victoria?» *Item,* también la Ilustración metarreligiosa, *esto es, también operativa en el objeto mismo, no sólo en la conciencia que se tiene de él,* implica el mal, tanto detrás como delante y en el entorno, para que no sólo haya claridad, sino para que en un combate sin igual poder desalojar con la claridad real las tinieblas. Pues ciertamente el combate cesa igualmente tanto si lo negativo como lo positivo, aunque sea aproximadamente, quedan absolutizados; como si el proceso histórico de la «naturalización del hombre, la humanización de la naturaleza» ya hubiera fracasado o ya se hubiera ganado. Por el contrario, existe todavía abiertamente en el mundo un enorme caudal de carácter utópico, conducible potente-potencialmente desde lo negativo existente, no derrotado, hasta su óptimo. El ateísmo, en cuanto desaloja del topos de una «divinidad» la realidad hipostasiada de un Señor, de un Señor de arriba, ha dejado justamente abierto este topos y no saldado, lo ha llevado hacia la apertura al único y último secreto, esto es, al puro secreto del hombre; éste se llama, en el cristianismo, y también *post Christum,* nuestro reino.

50. Fuentes morales y finales del coraje de vivir

Lo que impele y vive siempre se alza de nuevo. Recibe el impulso de sí mismo, tiene pulso, también antes de que se haya conformado su corazón. En este latir, ahora, ahora y otra vez ahora, fluye el día como si nada interrumpiera, ni fuera interrumpido. Según esto, particularmente el hombre sano vive su día, no retirándose y nuevamente implicándose, sino aparentemente fluyendo y así llevando tranquilamente el día. Pero ahora no hace falta enumerar aquí lo que se encuentra fuera de su cuerpo, que de manera diferente lo que hace es apartar, que en ningún caso fluye e impide que el cuerpo viva su día. Así, no sigue al hombre, correspondientemente, como en una corriente que fluye tranquila, sin instantes, ininterrumpidamente. Así, ya no vale ni sirve de ayuda la tesis incuestionable de que se vive porque se vive, y no para vivir. Sino que, de forma enteramente discontinua, golpean en la conciencia shocks del adónde y para qué, que ya no fluyen más, sobre todo no se desbordan más; repentinamente se solicita el *coraje de vivir*, con nuevas fuentes, que ya no son de ninguna forma evidentes. Y es así, aun cuando con la salud todavía normal, que a causa de la crisis remite la costumbre, por lo demás grata, del ser y del obrar; costumbre que igualmente fluye por sí misma. Su consecuencia para los peor librados en la sociedad capitalista, es el destino de poder ser renovadamente una mercancía invendible por sí misma, la simple mercancía de la fuerza del trabajo, que ya no es utilizada más. Y aun cuando se utiliza en las épocas prósperas del capitalismo, ello conduce a una tal autoalienación de todos los explotados y convertidos en mercancía bajo los explotadores, de todos los sometidos bajo los emprendedores, conduce a tal esterilidad del ser humano, que se necesita un particular coraje de vivir para soportar esta alienación y para aguantar su trote, que permanentemente presiona y paraliza. Estar cada mañana a la puerta de la fábrica, sin haber dormido suficientemente; cada tarde, al fin del día, abandonado y agotado por las funciones estereotipadas, aceleradas en razón del beneficio, subalternos. Y esto únicamente en razón del salario de esta fracción de la plusvalía que fluye a los trabajadores y empleados, plusvalía que ellos han producido y salario que únicamente tiene que servir para la reproducción de la fuerza del trabajo del próximo día; con lo que se cierra siempre de nuevo el paralizante círculo del trabajo, no se puede abandonar. Pero también para los que salen mejor librados, vale asimismo la frase de Marx, de que la autoalienación les afecta igualmente a ellos, sólo con la diferencia de que el capitalista se siente confirmado en ella como capitalista y sólo como tal; que el hombre, al menos, se siente introducido, por así decirlo, en una más elevada forma de deterioro propio y propia esterilidad. La vida puede mostrarse muy miserable e indigna, también para los seres que hacen más beneficios; también la muerte retrasada puede significar aburrimiento para el que ha vivido protegido de la necesidad y ha podido evitar durante toda su existencia tener que poner tornillos. Y para todos, al final de la vida, considerada como «lo-

grada» o, en las clases sometidas, como no lograda (*«Also hangmen must die»*, dice un proverbio americano), igualmente evidente, presenta la muerte como el final que aparece como el más inadecuado, como el que en los dos casos más raros culmina la vida, pero que más bien habitualmente la quiebra. El suicida, con este su acto que le libera de la cadena de deseos y objetivos incumplidos, tampoco ha rechazado el querer más, propio de esta vida; según la frase de Schopenhauer, que aquí se hace verdadera, aquél no ha negado su voluntad a una vida mejor y real, sino que únicamente, con una afirmación de ésta, paradójicamente prolongada, sólo niega las condiciones en las que para él se ha desarrollado la vida. Y mucho más coraje de vivir exige ante todo la muerte ordinaria, no elegida de ninguna forma, y su segura llegada. Para muchos permanece como propio, también al abrigo de la normal vida cotidiana y de su mirada significativamente más superficial, el plomo meláncolico del coraje de vivir, del que se dice que da alas, pero que está totalmente, necesitado. Totalmente, porque no todas las épocas y sus sociedades florecen tan prósperamente, movidas por la insatisfacción ni se orientan tan inequívocadamente en razón de sus objetivos cercanos y transformadores, de manera que la mayoría decidida y también valientemente aspire a liberarse, por lo menos, de la presión de la vida obtusa y destructora. Y para evitar que en todo caso irrumpa el coraje de vivir de la contradicción, en todas las épocas del plomo del *establishment* había que aparentar, al menos, un sustituto siempre presente, de este coraje de vivir, esto es, aparece el elemento circense como diversión garantizada y con el nuevo aburrimiento que aportan sus esquemas. Ello, con el fin de detenerse en el justo medio, aunque sea de forma paralizante, también con el fin de obtener un sustituto en las consolaciones del más allá, que ya no atraen más. También mediante esta apariencia, las fuentes verdaderas del coraje quedan soterradas en el burgués justo medio, aunque permanecen inolvidadas y en situación de rebrotar. Sobre todo surge inextirpable la obstinación moral que ellas llevan consigo y el pensamiento final, que ciertamente no acompaña a ningun bastón de mariscal ni a ningún báculo episcopal, sino que en su mochila lleva todo lo contrario: la invariable de un Reino de seres razonables, no sólo inteligible. En su lugar suena bastante a falso y a entreguismo la llamada oración al levantarse, la cual normalmente perdura también de manera honesta en la gente religiosa, y que sólo puede decirles como en el certero travestismo de Wilhelm Raabe: «Señor, regálame hoy mi ilusión cotidiana.» Incluso este coraje de vivir, así golpeado, abatido, ciertamente no es todavía como «Sísifo», sino como «Esperando a Godot», como esperando a un ilusionante. Y en la espera, esto es, en el echar de menos aquello que no sería ilusión ¿no se encuentra todavía aquella fuente que sigue brotando, que no encuentra ningún tipo de paradoja, en lo paradójico de la obstinación, sino su propia evidencia? Junto con el plus ultra, esto es, aquello de lo que la situación del mundo no dispensa de ningún modo. Dicho brevemente, el coraje de vivir, cuando no es placer, es deber, y cuando no es deber, es el placer terreno con un fin todavía no existente, tan lejano, hacia el que avanza la vida.

Lo que vive, vive más allá de sí, se sobrepasa. Cada yo particular, cada yo solo referido a sí mismo no debe tomarse tan en serio, pues de todos modos él mismo muere varias veces en la vida. Junto con todo lo que está a su alrededor; el yo no es ninguna excepción; lo que ciertamente permanece de nosotros mismos, sin vanidad en el doble sentido de la palabra, no está adherido al valioso yo, procede de nuestro núcleo todavía oculto, no de aquello que uno toma tan en serio como si fuera su propia cuenta corriente en el Banco. También precisamente así es como el yo excesivamente ocupado en sí no se convierte en un habitante interior de sí mismo, esto es, de nosotros mismos, igualmente tampoco en ininter-cambiable, sino que en el estadio más desarrollado del ser se hace *suo modo* representante al frente de todo el ser humano. Ningún accidente es capaz de abatir todo esto; surge así también *lo primero* del verdadero coraje de vivir desde aquello que en nosotros los hombres sitúa y mantiene el *andar erguido,* entendido tanto orgánica como politíca y moralmente. Ello es lo que los estoicos llaman aquello que nos mantiene erguidos en nostros mismos, la capacidad de independencia. Ciertamente todavía no luchaban para ponerlo a disposición de todos, pero insistían en ello, en contra de la opresión como infelicidad. Representa el espacio hegemónico donde habita la virilidad y, aún más, la constancia *–impavidum ferient ruinae–*. Cierto que en la Estoa se habla de todo esto, con frecuencia de forma demasiado declamatoria, sin embargo, el valor para el *primer* coraje de vivir, de carácter *moral* tuvo y tiene sus fuentes antiguas en las instrucciones, en definitiva muy elementales, para llevar una vida erguida. No superando todavía la muerte, pero sin capitular ante los golpes del fracaso, el hachazo o el destino. No llamando todavía la atención sobre algo más allá de la imperturbabilidad, sobre un batir de alas y, sólo así, sobre lo indestructible. Pero mostrando un desprecio a la muerte, que en la visión estoica no necesitaba siquiera el fanatismo, por cuanto que no permitía que se le perturbara en su actitud con consejos morales y enaltecedores de la dignidad humana. Una actitud, que ciertamente en la Estoa carecía esencialmente de la protesta subversiva, puesto que en ningún caso quería situarse más allá de los hombres de entonces y menos todavía del estado propio de la naturaleza en el mundo. Más bien, ésta era estimada en la Estoa como la «perfecta ciudad de Zeus», presentada como una ciudad perfecta, en la que el sabio estoico, ciertamente sólo en cuanto hombre probado, podía establecerse con el áspero porte de una columna. Todavía estaba ausente aquel secreto, ya tanteado, pero que sólo llega al sujeto mediante el *impulso de Cristo.* Acompañado de un mundo exterior de creciente oscuridad, de una «ciudad de Zeus» cada vez más impugnada, de una total transmutación valorativa de lo que en ella era el buen destino, considerado ahora como enemigo del hombre, demoníaco. Ciertamente la percepción de la vida de aquellos que ya no esperaban nada del *status* de este mundo, recibió una fuerza totalmente nueva, merced al hecho cristiano; ello, a pesar del aparente efecto mutilador que se asignaba al pecado que traía consecuencias muy poco dignificantes. Pero de allí ha surgido no

sólo un trascender interior que hace saltar la imperturbabilidad estoica en la vida, en la misma muerte; también acaeció un batir de alas de una gloria, a nosotros todavía oculta, como propia de algo realmente indestructible en la intencionalidad. Sólo así, junto a la fuente únicamente de carácter moral, aparecía la *segunda* fuente del coraje de vivir, de carácter final, esto es, el coraje de salir fuera de la posada del demonio. Para lo que sirvió como guía, en esta fe cristiana, no sólo un misterio desiderativo, tenido por fáctico, la Ascensión de Cristo, que tenía como meta el Arriba trascendente; ante todo se invocaba una veta de la vida menos mitológica, de carácter místico. Para repetir a Agustín, conforme a su cita por Eckhard: «Descubrí en mí algo que preludia y preilumina en mi alma; si dentro de mí fuera llevado a perfección y a perennidad, esto sería la vida eterna». «Vida eterna», aun cuando esta categoría al hombre de hoy día, por lo general no-místico, ni le sobreilumina la muerte, ni menos aún le fuerza; sin embargo, con el núcleo profundo de la constatación de Agustín-Eckhardt se significa un todavía-no-manifestado ni en el hombre ni en el lado interior del que es su mundo. Tanto en cuanto este núcleo nuestro se sitúa todavía extraterritorialmente con respecto a todas nuestras manifestaciones habidas hasta el presente, esto es, *también con respecto a todo transcurrir*, como mayor razón, cuando en su mencionado «preludiar», «preiluminar», en la propia *pre-figuración, todavía también carente de manifestación*, indica la dirección final del más profundo coraje de vivir; esto es, se orienta hacia un *spero ergo ero*, que prevé cuál sea el núcleo central. Lo mismo hay que afirmar de la fuente propia de la utopía, orientada hacia la última finalidad como hacia una tal, que no destruye nuestra verdadera esencia, sino que la aporta. Ciertamente esto no acontece mediante cualquier tipo de *certeza* que rehuye el trabajo de su manifestación, sino con la no-ilusión progresiva, eductora y productiva de que lo *absconditum* del núcleo, esto es, de lo que a la vez impulsa y anticipa, merece la construcción de la propia morada de la vida. Y esto también se observa en la particularidad que aparece en la referencia al núcleo, propia de Agustín-Eckhardt, en su secularización, que casi podría haberles conducido a la proximidad de una rara conciencia de élite, poderosa, dirigida hacia arriba en lugar de hacia la profundidad. Pero en el acentuado preiluminar, preludiar, se encuentra algo que no sólo permite que la veta de la vida mencionada permanezca dentro, en lo profundo, ni tampoco mantenida en algún tipo de posesión, sino que sobre todo se hablaba de un impulso, principalmente aportado por el impulso de Cristo, en vez de la inmóvil ataraxia estoica; y este impulso se hace valer en el preludio, preiluminación, también allí donde el perfecto o pluscuamperfecto gran *amor fati* —que luego será *amor dei*— ciertamente no proporciona un brillo acabado, demasiado acabado. En lugar de tal tipo de confianza en lo ya definido, sin más, y en un estado definitivo, nos queda la esperanza en medio de la duda y de tan difícil navegación; y su impulso se alimenta de nada más que del preludio, de la preiluminación de aquella luz, que en definitiva, también en Agustín-Eckhardt tiene su ser como futuro, esto es, como

lo que surge del profundo interior de la *veta* de nuestro andar erguido. Este coraje de vivir, ahora *último*, es decir, verdaderamente *final*, consecuentemente no ha perdido su expresión, que en sus secularizaciones ya no es medieval, sino que sobre todo ha sido situado sobre sus pies humanos; donde todavía falta esta praxis, el coraje de vivir se carga permanentemente de contenido utópico mediante el sueño vulnerable, sin embargo difícilmente mortal, de la vida mejor: en el caso más reprobable, sueño iluso, pero en caso de sensatez, resulta iluminador acerca de la irrupción de un mundo que se nos adecúa más. Y esto, no en razón de un *adaequatio intellectus ad rem*, de carácter empirista, sino precisamente en razón de una *inadaequatio* creadora de la inteligencia con respecto a lo fáctico del mundo devenido, que de ningún modo resulta satisfactorio, y menos iluminador. Precisamente de esta veta de la evidencia, oculta humanamente, empíricamente descubierta con amplitud, fluye ahora una frase de Kant, nunca saldada (de los *Träumen eines Geistersehers*, y ciertamente no procedente de un visionario), que concierne al coraje de vivir final. Dice este antídoto contra «en donde hay mucha sabiduría, existe mucha aflicción», y que siempre puede repetirse: «No encuentro que ningún apego ni ninguna clase de inclinación, previamente introducida, sustraiga a mi espíritu la neutralidad frente a toda suerte de razones, antes de haberlas comprobado, sean a favor o en contra, pero existe una excepción. La balanza de la inteligencia no es plenamente imparcial, y un brazo de la misma que lleva la inscripción: *esperanza del futuro*, tiene una ventaja mecánica, que hace que también leves razones, que pesan sobre su platillo, levanten las consideraciones, que por sí, en el otro lado, están provistas de mayor peso. Esta es la única incorrección que no puedo suprimir y que de hecho tampoco deseo suprimir jamás». (*Werke*, Hartenstein, II, 357). Con lo que, incluso, «consideraciones que por sí están provistas de mayor peso» gravitan más fácilmente en el platillo de la esperanza que en el opuesto. Son las consideraciones del permanente pensamiento final, como últimamente del recuerdo reflexivo del Uno por cuya causa es decoroso vivir, organizarse, tener tiempo y no sólo saber, sino tener conciencia de para qué. Provistos también aquí de la absoluta intención final de la Biblia, aquí, con mayor razón, como guía en las consideraciones que precisamente son las de mayor peso. Su donación de sentido a la vida, como últimamente a la naturaleza que la rodea, procede permanentemente de la esperanza sobre lo Uno, lo necesario, en el *experimentum vitae et mundi*, con el hombre al frente. En el *Laboratorium posibilis salutis*, que elabora tan difícilmente y que se llama historia. Hasta que su producto sea alumbrado escatológicamente, en caso de fracaso, con la desaparición de la vida y la entropía del mundo, o como aquel trascender totalmente el coraje de vivir, que el pensamiento materialista también le preludia, le preilumina. Y esto —como omega de todo el ser material— posee la cifra no resuelta del ser en sí y para sí o del Reino para sí. La utopía concreta, esto no es tan fácil, aunque por desgracia la paradoja, devenida demasiado corriente, del «Principio Esperanza» posee su verdad, no sólo en razón de la mediación,

constantemente atendida, de las condiciones del camino y de la finalidad distante, sino todavía, de manera más apremiante en razón de las implicaciones de la *finalidad distante, en cada finalidad próxima*, para que también cada una de éstas pueda ser realmente una finalidad y no sólo una reproducción, más o menos fácil, de la vida actual, sin sentido final. Pues cada finalidad próxima tiene valor si está referida a un horizonte futuro, enteramente final, con la idea de la «perfección», que en la última secuencia no debe convertirse en una bancarrota, sino que más bien se puede decir que su *Chorus mysticus* se adecúa aquí el Adviento cristiano, como lo humano liberado en su pureza como solución. El Adviento cristiano es probablemente el último mito, todavía no bien descubierto, pero a la vez una cifra última, que todavía sólo pretende referir a un resultado: del hombre como «gozo eterno», de la naturaleza recompuesta como «Jerusalén celeste». En todo caso, el mesianismo es en todas partes el último sostén de la vida, a la vez también es lo último que surge de aquella verdad que ilumina utópicamente. Para el demasiado listo esto resulta una necedad, los demasiado religiosos hacen de ello una casa prefabricada, para los sabios el sentido utópico es el problema real, más sólido, del propio mundo, el problema irresuelto. Por tanto, la vida tiene precisamente tanto sentido como se le configure en la insatisfacción, trabajo, rechazo de lo que nos es inadecuado, barrunto de lo que nos corresponde; sobrepasando, no extraviándonos en la ascensión.

51. Fuentes del posible coraje de morir o el descenso

Mientras se muere, se vive todavía, sólo se palidece. Como suceso es todavía enteramente algo de aquí, aunque está muy estrechamente enlazado con su consecuencia, la muerte. Morir es también, así, como acto de extinción, algo muy diferente que su consecuencia; en el morir se da también el miedo, también el coraje; no sólo como miedo ante su acontecer, no sólo como posible coraje tanto frente a sí como ante la muerte. También las muestras de dolor son enteramente muestras de vida; como mortales, manifiestan también lo que viene sólo como peligro, no son su realidad. Ciertamente, lo que en la muerte es objetivamente diverso se encuentra muy acusadamente en lo que le antecede inmediatamente, y el miedo que se tiene antes de morir, por ser una despedida de un ser vivo, es sobrepasado análogamente por el horror de la muerte. Esta es inexperimentable en el propio cuerpo, pero antes se ha hecho tanto más patente en los cadáveres de los demás. La muerte nos es más ineludible que cualquier cosa, conforme a la antigua inscripción de la sepultura del fallecido, dirigida al lector que aún se encuentra arriba: «Lo que tú eres, eso era yo; lo que yo soy, eso serás tú». Para superar esto, como difícil o irrelevante, hace falto otro coraje que el de vivir y el de morir, siempre necesarios. Así el yo al morir tiene siempre ante sí el otro miedo que aniquila golpeando. Y esto se presenta con características diferenciadoras en los seres

humanos; pues de hecho, los animales se detienen en el morir. En realidad sólo tienen miedo a morir, no miedo a la muerte; esto, porque carecen del yo que se refiera de forma consciente a sí mismo y que pueda así también prever su propia y mortal aniquilación, y consecuentemente la pueda temer. El yo humano, referido de forma consciente a sí mismo, conoce mejor el miedo a la muerte que el miedo a morir, precisamente el temor de la muerte, que es lo que se refiere a su qué. Con lo cual, el yo que se hace así importante en ninguna manera es siempte tan importante en la medida que él se toma a sí. Frecuentemente la realidad es lo contrario en la vanidad intensa, en el desarrollo fútil del yo meramente privado, no individual. Aquí no se trata de la mera privaticidad en el estimable yo, tanto en el coraje como con mayor razón en la cobardía ante la muerte; es ya, de antes y en todas partes, muy sensible, muy sabedora de su ser inesencial y, por decirlo así, no ha merecido un contragolpe tan poderoso como la muerte. Pero lo privado, como amable costumbre del ser y del obrar, consecuentemente como lo que se ha transformado en algo carente de vanidad –no sólo referido al estimable yo de la casualidad–, ha merecido el temor ante el fin, y no es en absoluto lo privado, sino lo individual lo que concierne enteramente a la destrucción de sí como a la destrucción de una *forma*. A la que ciertamente le corresponde una transformación, pero no precisamente la desfigurada de la putrefacción: «El Cesar muerto, en polvo y barro convertido, rellena un agujero en el inhóspito norte», dice el Shakespeare que ya no se deja apaciguar cristianamente. Y no es el destino de la élite lo que se hace aquí importante, como algo todavía concebible trágicamente, mientras el vulgo desciende sin brillo al Orcos, sino que César representa todas las formas concretas que ya nunca tendrán un desarrollo como vivientes. ¿De dónde procede, pues, el coraje contra el carácter absolutamente desvalorizador de la muerte inmediata, de este final común, sin excepciones, ciertamente de nuevo democratizador, que sin embargo nivela, en razón de la más enemistosa actitud hacia los hombres? Es verdad que, en primer lugar, todavía está presente la sencilla imagen, animosa, del descenso total, que satisfechamente ha sido revestida de tonos pacíficos. También aparece así en los griegos, con la muerte como hermana del sueño, y de otra manera diferente en la Biblia, con el final de la vida como un descanso, después del trabajo y de haber recibido su compensación: Abrahán murió anciano y cansado de vivir. Ciertamente que en esto último hay algo de verdad, al menos en la edad avanzada y suficiente y en la fría noche, tras el bochorno del día, de manera que el coraje ante la muerte no parece necesitar de un coraje propio. Pero a los griegos no les resultaba suficiente presentar la muerte como hermana del sueño, más bien las sombras de Hades se vieron compadecidas por Homero; en la última etapa de la Antigüedad irrumpe un miedo a la muerte sin equivalentes, que ya no se deja tranquilizar más por el diálogo que Sócrates tiene, en el *Fedón*, antes de morir. Y en la Biblia, donde aparentemente bastaba el bienestar en la tierra y así desde hacía tiempo se había ocultado el temor ante la muerte, comienza también, después, el más

amargo desaliento individual, en el *Libro de Qohelet*, con el hombre que muere como el ganado, y que se rebela de inmediato contra esta eterna semejanza. Ciertamente: también se da aparentemente la inversa, esto es, mediante la aceptación total de la cruz de la muerte y, además, particularmente, de la terrible muerte en la cruz, debía afirmarse en la Biblia el verdadero coraje ante la muerte, incluso satisfactoriamente irresistible, victorioso. Precisamente se bautiza en la *muerte de Cristo*, como garantía de la resurrección, y ante este final, no por la moral, la última etapa de la Antigüedad se sintió interpelada por el cristianismo. Ciertamente, la llamada paciencia de la cruz como ideología adecuada para la opresión de clases significó una recomendación del cristianismo desde un aspecto totalmente diverso, en favor de la clase dominante del Imperio Romano y de sus intereses; a pesar de la póstuma resurrección, de la luz en la muerte. Pero llama particularmente la atención en el llamado *Ultimo Sermón* del Redentor, algo que en el texto de los Sinópticos, indudablemente elaborado, por otra parte también contradice a la paciencia del Cordero, a la entrega a la muerte decretada por Yahvé. Ya la angustia en el Huerto de Getsemaní mostró con anterioridad que Jesús no sabía nada de la teología del sacrificio elaborada por Pablo, subjetivamente no participaba de la necesidad afirmada de su muerte. El abandono catastrófico en la cruz, esta muerte sin ninguna perspectiva de la transformación pascual, tiene su paráfrasis en la desesperación, a la vez acusación, de aquellas palabras que son las únicas que en el Nuevo Testamento están, surgen, en arameo, no en griego: «Elí, Elí, lama sabathani, Dios mío, Dios mío, por qué me has abandonado». Su *locus classicus* no se encuentra en el Salmo 22,2, del que son citadas, sino que sólo, de manera precisa, es en este pasaje donde estas palabras golpean contra la más fuerte opresión y son antitéticas de la aniquilación. Incluso en su tono a lo Job, no suponen ninguna clase de suavización, más bien la acentuación de la antítesis, por el hecho de que el que es creído como Mesías, es el Hijo del hombre, que aquí, desde la última fuente de coraje, nombraba al Dios que apartaba de sí, consigo, el Dios del total abandono, esto es, de la muerte. Contra el que ciertamente ahora, en la siguiente transformación, tenía que surgir el mito desiderativo de la resurrección, y esto a causa del misterio desiderativo que en ella se encierra. Con tanta mayor sorpresa, cuanto que semejante desvelamiento produce impacto en la aparentemente máxima misericordia, ciertamente en el máximo abandono. Sea dicho ésto con el final religioso, en relación al coraje ante la muerte, que no quiere aceptar la realidad, y que va desde el hermano de la muerte en Grecia hasta su máxima oposición, la fe pascual de los cristianos. Sólo que no permanece el *credo quia absurdum*, aun cuando permanezca su utopía-milagro como *intermissio regulae*, en este caso tanto contra el temor habitual como contra la habitual banalidad. Esto es, contra la simple y estipulada falta de dimensión de la muerte y en su lugar a favor del problema del futuro que se abre en ella, un futuro significado permanentemente en su forma metarreligiosa. Según lo cual, nuestro trascender sin Trascendencia de ningún modo tiene

que debilitar nuestro explosivo coraje contra la muerte. Mientras, un «acá» no terminado, y que tampoco posee una casa prefabricada al «otro lado», podrá dejar espacio al coraje inextinguible en favor de lo sorprendente, incluso de lo milagroso.

En medio de la vida estamos abrazados por la muerte: ¿cómo se aproxima? Ella misma está siempre cerca y en sí; a la vez, tan lejos, en el rápido accidente, en el más o menos prolongado lecho del dolor. En el espacio habitual que se llama vida cotidiana, entonces no hay ningún *shock* en la casa, en una de tipo corriente. Otro es el asunto cuando se encierra a los enfermos graves en los hospitales: entonces aparece su situación límite que con frecuencia por vez primera les afecta metafísicamente. La *facies* hipócrita de carácter psíquico, como si estuviera mirando al otro lado, marcada con el gran punto negro, entonces, de manera sorprendente, con preferencia vuelve la vista atrás y sólo de forma muy convencional, si llega a hacerlo, lo hace hacia el lado opuesto. También las personas piadosas de hoy día, en su encuentro en los catecismos con las cosas que vienen o no pueden venir, se parecen poco a las de las épocas antiguas, con sus certezas supersticiosas, en lo que se refería al propio temor *ante el después de la muerte*. El temor al infierno como el placer del cielo, en el mejor de los casos, correspondía al esquematismo de los que recibían la Confirmación. Las cosas eran muy distintas cuando todavía se creía que aparecían los espíritus de los que en apariencia habían muerto, pero que de ningún modo se habían diluido en la nada. Resultaba un hecho incomprensible, y sin embargo conocido por los tribunales, que todavía, alrededor del año 1700, un asesino que había sido condenado a morir en la rueda, esto es, de la forma más cruel de morir de entonces y al que el tribunal quería indultar, caso de que en la noche de las brujas colaborase en el aquelarre del monte Brocken, rechazaba el indulto, pues prefería dejarse atar a la rueda que mostrarse todavía dispuesto a desperdiciar la última posibilidad de salvar su alma. Dos siglos después, en el mismo monte Brocken, un baile de máscaras tenía lugar durante toda aquella noche, que antes se había creído que era tan terrible; las damas disfrazadas de brujas; los caballeros, de demonios rechonchos o esqueléticos. Infierno —preguntó una vez Pablo—, ¿dónde está tu victoria? Y de manera totalmente distinta, a la inversa, operaba el brillo celeste, en el que se creía todavía firmemente, cuando Santa Catalina, en la mañana del día de su muerte, cuando mostraba a su confesor las rosas que Dios le había regalado durante la noche, y porque aquel Padre no las veía, le respondió: «Naturalmente, Dios sólo me las ha regalado a mí». Todas estas visiones han desaparecido (si se exceptúan algunos anacronismos rurales), en las que el más allá no parecía cerrado a cal y canto, en todo caso era cierto que existía; sin embargo, queda como hecho notable que en la actualidad la mayoría de los candidatos a la muerte fundamentalmente sólo tienen recuerdos de lo anterior, de su vida pasada, sin curiosidad (sin avidez de lo nuevo), ya fuera escéptica o sin contenido, sobre lo que de todos modos viene como muerte. También el valioso yo, meramente privado, por otra

parte, con tanta frecuencia, tan estrechamente egoísta, sólo piensa preocupado, con cierta belleza, en lo que *post exitum sui* puede o no puede ser de su familia o su negocio o de ambos, esto a pesar de todo el temor que siente él mismo a la muerte. En último caso, según la leyenda, sólo deben pasar por delante, sumamente concentradas, las imágenes de la propia vida en el llamado segundo de la muerte, y entonces, de nuevo, sólo como puro recuerdo no como anticipación de un ser determinado, posible y futuro, finalmente sustancial, configurado individualmente. Brecht añadía al recuerdo de la vida tenida, un suplemento de mayor amplitud: el individuo de categoría moral no piensa en pisar un nuevo mundo, si se le compara con el propio, sino en dejar atrás, mediante su ser y obrar, uno algo mejor que el que se había encontrado al nacer. Pero esto también dirige la mirada retrospectívamente hacia algo cerrado, por lo demás en las sociedades que conocemos sólo con las escasas variantes ocasionadas por las obras que se dejan en el mundo que se abandona, y por la inmortalidad alcanzada mediante aquéllas, y que ciertamente conlleva la antigua pregunta por su posible continuidad como quiera que ello sea en relación al cambio del mundo y a lo que se deja atrás y que sigue operando: en todo caso lo que se recuerda es la realidad cerrada de aquel que había vivido bajo la luz y no un *novum*, posiblemente experimentable, propicio para respectivas formas de intensidad individual, propias del ser que sigue caminando en la humanidad. Precisamente para este asunto, sería pues, prevalentemente competente la visión mucho más moderna de la curiosidad investigadora, que tan raramente se orienta al descenso de la muerte. Inquiriendo *le grand peut-être* que se esconde ahí, como justamente decía el escéptico Montaigne, en contra de la afirmación dógmática de la tradición religiosa, pero también en contra de la igualmente dogmática negación, propia del puro mecanicismo y en contra de su otra modalidad de apresuramiento. Frente a ambas opiniones –también frente al mecanicista-nihilista–, científicamente sólo vale un *non liquet;* pues el material proporcionado no es suficiente para avalar ninguna de ambas respuestas, para deducir más que un *peut-être* en favor de la sobrevivencia como también en favor de la no sobrevivencia. Con la diferencia científica, según la ilustra Kant en los *Träumen eines Geistersehers:* que la menor señal constatada de un modo postmortal, bastaría ya para salvar toda la esfera, mientras que la pura ausencia de tales señales todavía no es suficiente para negar dogmáticamente toda la esfera. Ideológicamente se añade además el interés, no sólo científico, que con mucha frecuencia tuvo la burguesía desde el Renacimiento (Pomponazzi, *De inmortalitate animae*, 1516), acerca de la muerte corporal-espiritual; con el fin de sustraer a los súbditos el enervante temor al infierno y ante todo a la Roma santa su autoridad clave redentora. Por tanto, el duradero sentimiento de liberación, la reproducción de la frase del Qohelet convertida en revolucionaria, y de ningún modo en opresora, acerca de que el hombre perece como el animal, la ventaja política de entonces no oculta el profundo –ni siquiera profundo– pesimismo de esta frase. Está dotada de la desvalorización,

que no sólo, con mucha razón, sustrae la utilización del opresivo terror del más allá, sino también todo intento de donación de sentido más allá de la muerte. Y ahora también, más allá de la aniquilación individual, hace solitaria toda la obra de la humanidad, sin sentido, vana –con el transfondo último de la entropía cósmica o, antes, de la muerte atómica sobre la tierra–. Esto es, no hay ningún motivo para alegrarse con una defensa puramente mecanicista de la muerte total, pero sí hay motivo para el fortalecimiento de toda la potencia que se orienta hacia un *non omnis confundar, non omnia confunduntur*, todavía abierto, no dogmático. Y en favor de un encuentro fundamental de sí mismo, no caducado, en la persona amada, sobre todo en la mujer que procede del espacio de Beatriz: esta esencia y lo que suscita su aurora no pueden pasar, iluminan también en la muerte que todavía es esperada o que ha sucedido. Lo propiamente intensivo se expresa en su mayor vigor, fenomenológicamente, con acento más masculino como aquello que irrumpe, como más luz, más espacio y lo que con ello tiende hacia la patria. Así, pues, esto es sobrepasar, igualmente un batir de alas, que no por casualidad es dilatador, afín a la llamada invocación que el joven Goethe hace decir al Moisés del Corán: «Señor, hazme un espacio en mi estrecho pecho», con lo cual manifiestamente quedaba afectado en grado mínimo por la decadencia y por el fallecimiento de este estrecho pecho. Pero todo esto permite también entender de nuevo el tremendo, horrible modo desiderativo, el modo metarreligioso, heredable utópicamente, en la imagen de la resurrección de Cristo: *de te homo nondum naturans, supernaturans, fabula narrantur*. La fábula únicamente es narrada como lo que se tiene con el nombre y que hasta ahora ha aparecido en grado mínimo: esto es, el núcleo intensivo de su esencia tendente, brevemente dicho, el que de su qué todavía nunca se ha manifestado, a no ser en insinuaciones, experimentos esperanzadores, utopías de resurrección desveladoras. Pero nuestro núcleo –enteramente un *homo absconditus* y el único misterio verdadero, esto es, nuestra misma inmediatez más próxima– todavía nunca se ha objetivado: por tanto, como algo nunca realmente surgido no puede realmente haber pasado. Más bien: lo que todavía es nuestra esencia no se ha producido en su proximidad más próxima, en su profundidad más profunda, este *homo intensivus sedabsconditus* se sitúa justamente, como *este ser todavía* no devenido, también totalmente en forma *extraterritorial al elemento aniquilador del ser, propio de la muerte. Item*, el fuego del hogar de nuestro existir, al que todavía no se acercó ningún individuo existente, por el momento, en cuanto no encontrando, permanece inextinguido. Según esto, también el descenso mediante la muerte, no puede todavía arrastrar la X a la nada, en cuanto todavía existe viaje, proceso, materia en proceso en el mundo. Y la *natura naturans*, también la *supernaturans*, en el substracto objetivado de la materia, igualmente tampoco ha acabado consigo mismo, asimismo está llena de posibilidad objetivo-real en sus futuras formas-qué, identificaciones-qué, realizaciones-qué; aquí existe espacio. Ciertamente también lo hay para el *non omnis confundar* del ser del hombre, que aguarda extraterritorialmente,

y por tanto del ser del hombre *en verdad*. Kant decía, avanzando al frente, todavía enteramente con la antigua «idea» religiosa de un más allá, aunque ya no objetivada, que nuestro lugar, nuestro destino en el otro mundo presumiblemente dependerá mucho de cómo hemos administrado nuestros puestos en el presente. Por lo menos, lo bueno, bello, superior, profundo, entrecortado y sin embargo actuando como lejano, podría fortalecer en los seres de aquí –por otros conceptos tan precarios– el coraje de la muerte con el afecto de la espera, igualmente de lo todavía no liquidado a pesar de la espera. Pues nuestra verdadera esencia, todavía no descubierta, es aún de todos modos el insuficiente topos, tanto para lo devenido como para lo que ya ha pasado, donde –como en ningún otro sitio– tienen espacio permanente metarreligiosamente, pero con mayor razón metafísicamente, la búsqueda, la espera, la no capitulación incluso ante la noche real.

Todos los que se mueven a nuestro alrededor encontrarán ciertamente la muerte. Nos deshacemos del cadáver, se le quita de en medio, se lavan las huellas, sin embargo ¿qué pasa con las flores? La carne se pudre, el alma, si existe o existía, voló. Las piedras permanecen, pero, de todos modos, carentes de vida, no quedan afectadas porque el difunto ya no las ve. El mundo posee ciertamente la veleidad de no aparecer más a los muertos, pero evidentemente esto sólo es así visto desde el lecho de la muerte, no en el permanente y gigantesco entorno inorgánico. A este lugar tan inesperado, sin embargo particularmente adecuado, vuelven así las antiguas alternativas, no resueltas, particularmente próximas, ardiendo existencialmente, las que han planteado *Kosmos aut Logos*. En unos casos como retorno al Ge de la tierra o también como disparo en el universo. En otros, como resurrección y nueva vida, en y con el logos de una conservación «celeste», totalmente distinta. Ciertas alternativas de los mitos astrales y del logos se encuentran, pues, también más o menos secularizadas en la muerte, en su ser como piedra, en su ser ciertamente convertido en antimineral, como espíritu. Pero siguiendo más allá: ¿qué queda?, ¿historia humana o naturaleza exterior, puesto que no se puede decir de ésta que sólo precede a nuestra historia y luego ha sido superada, rota por ésta, mediante el puro dominio del logos?, ¿o permanece, en ningún caso como pasado, más bien como gigantesco entorno de índole inorgánica, abovedándonos, esto es, el carácter cósmico del mundo, del cual tampoco se sustrae la muerte hermana? Según esto, el logos en el «espíritu» de la historia humana sólo representaría un simple episodio y no tendría ningún sentido sustancial. Se puede decir, con razón, que lo mítico puede ser fundamento del arte, no así la filosofía, que científicamente se hace consciente de sí. Pero, igualmente, en la historia de la ciencia se constata, con la misma razón, que la mitología astral, secularizada, opera perceptiblemente en el primado de la naturaleza que encontramos en Bruno, Spinoza, incluso en el materialismo francés; la mitología del logos, secularizada, domina todavía en el primado de la conciencia que se hace humana, que es humana en Leibniz, Hegel, en todo idealismo, tam-

bién en el precristiano. Sin embargo, acercándonos de nuevo más al tema de la muerte: en contra del abovedamineto últimamente estático en la reflexión del cosmos actúa la total liberalización mediante el logos: en contra de la carencia del topos inherente a una posición de libertad, que sólo es inacabadamente aproximativa, fruto de la reflexión sobre el logos, se sitúa la conservación inmanente de lo cósmico que carece de trascendencia. (Por lo que también en esta consideración, *sub specie mortis*, posee amplio horizonte la frase de Lenin: «El idealismo inteligente se halla más cerca del materialismo inteligente que el materialismo estulto».) Pero como la historia humana hasta el presente sólo es prehistoria, pretemporal, así la naturaleza cósmica presente, aun siendo abarcadora, ocupa un espacio que no le corresponde. Esto, en la mitología del logos en cuanto concerniendo a la última liberación, a la posición explosiva de lo cristiano, era interpretado en el mito del ésjaton, en el símbolo de una Nueva Jerusalén– no en la interior profundidad, con mayor razón tampoco allá arriba, pero en el espacio patrio del mundo reasumido, convertido en total amabilidad–. Es ilustrativo de la imagen de esta fantasmagoría especulativa que lo absolutamente humano de su ciudad fue precisamente pensando como de una construida en el cosmos, en el «espacio», aunque en uno utópico de carácter empírico, apocalíptica. Y la muerte ha pasado, precisamente porque literalmente fue derramada para la nueva tierra, no para una eterna liberación del espíritu, extraña al espacio. A pesar de que, sin duda, El *Libro del Apocalipsis* es la utopía más extravagante, no sólo más mitológica de todas las utopías, sin embargo, como ninguna otra, ha existido no tanto para bañar el pecho terreno en el alba trascendente, sino en el de una tierra mejor, precisamente en favor de los que se piensa que permanecen como «almas» y salvados, «ataviada como una novia». Ya hemos dicho lo bastante acerca de estas externas imágenes religiosas: En todo caso, en el núcleo de todos los hombres se da extraterritorialidad en referencia a la transitoriedad de aquello que en el propio núcleo todavía no ha devenido, y su territorio real se llama: *sbero ergo ero*, identidad no encontrada.

52. HAMBRE: «SUEÑO DE UNA COSA»: «DIOS DE LA ESPERANZA»: LA COSA PARA NOSOTROS

> Como en un cuerpo elástico, que se reduce, su mayor dimensión está como tendencia, así en la mónada su estado futuro... Se puede decir que en el alma, como por lo demás en todas partes, el presente está preñado de futuro.
>
> (LEIBNIZ, *Carta a Bayle*, 1702)

Aunque vivamos todavía tan obtusamente, sin embargo algo nos impulsa. Como impulso se manifiesta el hambre. Al *no*, propio de ella, que, asimismo, no se aguanta en sí, lo que tiene no le va a bastar durante mucho tiempo. Así impulsa el *no*, este vacío, en torno al cual se construye

todo algo, hacia lo todavía-no y su qué no obtenido. Aunque en épocas perturbadas u obturadas se debilitan las indicaciones sobre este qué, sin embargo tampoco cesa entonces el hambre corporal, y en el pan que falta, de ningún modo lo que falta en su ausencia, sino el propio pan. Pero el para qué, en razón del cual se come, el para qué del esfuerzo humano en su conjunto y finalmente del referido coraje de vivir puede hacerse cuestionable en sí mismo, si el otro pan de la vida, el ulterior qué en el adónde y para qué remite, a pesar del pan cotidiano. Tal preocupación por el objetivo ulterior no tiene ciertamente valor o sólo lo tiene muy impropiamente en las covachas y barriadas miserables, en tanto que la miseria ahoga todo lo que no es ella misma. Con mayor razón tampoco posee valor en el extremo opuesto, donde la caza del beneficio (todavía en gran parte sobre la base de la miseria, aun cuando ésta se haya hecho más exótica) colma el adónde y para qué, no sólo mediante la propia cacería, también mediante la burguesía que, según Marx, no ve más allá de sus narices. El dinero hace voluptuoso; el dinero contante y sonante, risueño. El éxito basta, pues, enteramente como salario, pues en esta moneda no hay ningún otro Haber que se eche en falta. A no ser, que el final de la vida dominante, así determinado, y también de las aspiraciones, abandone la tumba de tal clase de amigo de los negocios y de tal ideal del fin y regrese; entonces, ciertamente, la cuestión primigenia por el sentido y el fin no podrá celebrar un estado originario feliz, de ensueño, pues, por doquier permanece inquieta a causa de la ausencia del «para qué absoluto». Resulta, pues, incomparable el hambre distinta de vivir, insaciable, el coraje de vivir, incesantemente explosivo, que se presenta constantemente al verdadero tener humano como ante un no-tener, todavía-no-tener. Esto es, se presenta la cuestión del sentido, y tampoco se acalla mediante el opio del pueblo; el hambre por el sentido, junto con el no sentido de la muerte, tampoco mediante los sueños en una compensación en el más allá, sino mediante el trabajo infatigable, en la creación de una conciencia inquebrantable, indomable y en la auténtica orientación de las necesidades utópicas. No en las ideologías apologéticas de las diferentes clases que han dominado hasta el presente, sino en las utopías de lo que se echa de menos y de la expectativa, que atraviesan la historia ensangrentada, siempre sobresaltada de la no-patria, sólo así, ante todo en el tono bíblico del fin, se da aquel sueño radical y subversivo, que *eo ipso* no procede del opio, sino de la alerta ante el futuro, ante la dimensión de la luz, de la que el mundo está preñado, puede estarlo. Marx habla de este sueño distinto como de un futuro en el pasado mismo, no omitible, que indica el sentido germinativo, en lugar del historicismo paralizante, en lugar del jacobismo abrupto: «Se mostrará que desde hace tiempo el mundo posee el sueño de una cosa, de la que sólo debe poseer la conciencia para poseerla realmente» (Carta a Ruge, 1843). Pero la cosa en este «sueño de una cosa» y la conciencia que, junto con la praxis para realizarla, la produce, es también para Marx el Reino de la libertad, a la vez mal y bien anticipado. Sólo alcanzable si se anda erguidamente, pero sólo sostenible en la espe-

ranza de aquellos que caminan tanto con los agobiados y afligidos como con los humillados y ofendidos. La cosa, en el «sueño de una cosa» en su utopía comunicada, nunca era ni es la de una plusvalía apropiada, que ríe unilateralmente, ni la de una ilusión subjetiva, que permanece solitaria, no mediada, carente de tendencia. Poseer el auténtico todavía-no de la cosa, para la que toda hambre, según su extensión, se encuentra en camino, esto es manifiestamente el propósito de su –por fín– concreta conciencia y de su actividad concretamente superadora. Así –en el sentido de la frase de Marx, propiamente sólo germinal– permanece la paradoja de esta utopía concreta de que lo utópico no cesa cuando finalmente se hace concreto, sino que, por el contrario, sólo así comienza realmente. Pues el sueño de una cosa, *rebus fluentibus*, se orienta hacia la parte objetivo-concreta en la *cosa misma*, es la cosa siempre y todavía *implicada*, tanto en su proceso como últimamente también en su *esperada latencia*. Hasta el llamado punto de huida, en realidad punto de atracción de un absoluto –pendiente en la *perspectiva procesual del sentido*– que antes era referida a un Dios. Pero a-teamente referida a la omega utópica: momento cumplido, ésjaton de nuestra inmanencia, claridad de nuestra incógnita.

Así la mirada hacia adelante ha revelado a la de hacia arriba. Así a la vez, ya sólo son recuerdos todos los sentimientos utilizados antes por la religión o elevados sagradamente, como humildad, arrodillarse, según se hacía ante los Príncipes, mendigar en la oración, en el mejor de los casos en la oración. También la esperanza, como afecto más propio de la Biblia, no es digna de nosotros, allí donde por su carácter servil hace de uno un sirviente, donde se dirige al maná que viene de arriba. Precisamente, cuando se eleva trascendentemente, no puede ser a la vez receptora de limosna, con la llamada caída del pecado como nulidad humana tras sí, con la gracia dominadora sobre sí, y ésta inmerecida, no sólo en la concepción luterana. Ciertamente, donde hay esperanza hay también religión, pero donde hay religión no siempre hay también esperanza; esto es, que no esté trasplantada ideológicamente, construida de abajo a arriba. Esperanza, ¿en qué?; sin duda, las partes de la Biblia, que no sólo son teocráticas, ofrecen a la naturaleza pura una respuesta todavía abierta: «Y el gozo eterno reinará sobre su cabeza.» *De profundis* enteramente iluminador, la luz del hombre entera y utópicamente descubierta, de la manera más clara, aquí desde el *De profundis* de la profundidad humana, no de la humana abyección. El «sueño de una cosa», precisamente en esta consecuencia suya, última, extremadamente utópica, consecuentemente apocalíptica, sería llevada de la línea de esperanza, propia del sueño, en el peor de los casos fantástica, hasta la línea más ajena, heterónoma. Pero precisamente en este sentido, no visto arcaicamente, ni teocráticamente, es posible diferenciar los rasgos reales propios del *novum* en la Biblia, rasgos literales del éxodo y del Reino, de todo lo de Arriba, donde el hombre no aparece. Y esto, justamente, de forma precisa, hace posible, en la esperanza, aquella herencia de la religión, que no pasa con el Dios muerto. Sólo así, en contra de toda facticidad pura, acontecida, podía asignarse esperanzada-

mente a la representación de Dios un futuro como producción del ser, a diferencia de todos los otros ídolos. La cosa para nosotros, el mundo para nosotros en el sueño de una cosa sin Dios, sin embargo con su esencia, la esperanza. Este mundo tiene únicamente la perspectiva: frente, apertura, *novum*, última materia del ser, el ser como utopía. Así tal perspectiva exige y no soporta ningún cántico de alabanza, sino sólo éste: «Allí *quiero;* y yo confío en adelante en mí y en mi mano. El mar está abierto, hacia el azul impulsa mi genovés la nave» (*Poema a Colón* de Nietzsche): todo esto referido a nuestra historia humana como experimento. Y exige hasta el final: «Encontrar esto, encontrar lo recto, por lo que merece la pena vivir, organizarse, tener tiempo; por ello caminamos, trabajamos los caminos fantásticamente constitutivos, construimos en el azul, nos construimos en el azul, y buscamos allí lo verdadero, real, donde desaparece la simple facticidad *incipit vita nova*». (*Geist der Utopie*, 1918). No existen secretos más lejanos y a la vez más próximos que los del *homo absconditus* en el mundo, cargado con su propio secreto real, en su propio problema real, cómo, por qué, para qué es. No sólo en nosotros y para nuestro conocimiento del mundo, sino en el mismo mundo, en su proceso más propio, es donde se encuentran estas cuestiones, en su aspecto más profundo todavía irresueltas, y esperan la respuesta identificadora.

53. Conclusión. Marx y la supresión de la alienación

La llamada para regresar a sí es muy antigua y nueva. No hay que ser utilizado más de forma tutelada, para objetivos ajenos, esto es, con abuso. Como simple medio, cargado como un animal para utilidad ajena, llevado a la guerra contra sus iguales, haciendo reventar a sus semejantes por absolutamente nada. Y estos escritores nuestros de los domingos, tan pronto mundanos, tan pronto espirituales, sin embargo imparten su bendición, permaneciendo fieles a los señores. Los pastores, con gusto y amor, dieron tributo al poder que había crucificado al primer hereje cristiano, pues frecuentemente era su propio poder. Por el contrario, predicaban la tolerancia, paciencia y la ausencia de la violencia a los pobres, explotados, sojuzgados. A los opresores no les impedían la violencia ni la del Estado, que amedrenta cada día, ni tampoco la declarada, deslarvada como brutal, cuando se acaba la paciencia de los de abajo. Tan pronto ésta se acaba, al gas y a las pistolas se los llama pura defensa; por el contrario, a la rebelión tan justificada, terror. Y le aparecen sus colgaduras ideológicas a la violencia de arriba, se justifica el revolver presto, con la apelación a Dios y con gritos de júbilo. «Adornan los altares y el pobre padece hambre amarga», decía, en vano, hace ya tanto tiempo el siempre actual Amós; también el adorno, el arte, la filosofía, además de «expresar su época en ideas», apartaban, asimismo, no raramente de ella, con máscaras y apologías, ya fuera dorando o nuevamente densificando la niebla de la falsa conciencia. Pero esto también ocurría sin que sucedieran tales

cosas, también sin la particular pintura embellecedora, que configura las ideologías en su sentido más frecuente: como apologética de la clase dominante de turno, esto es, ante todo, la ideología neocapitalista, en el juego especular del puro, demasiado puro, espíritu, contiene una pieza devenida impenetrable, sólo hecha congnoscible por Marx, acerca de la correspondiente alienación del hombre de sí mismo, condicionada por las clases y crecientemente aumentada. De la forma más manifiesta aquélla se daba en la sociedad del capitalismo monopolista, en cuanto allí acontecía un proceso sin fisuras, en el que todos los hombres y las cosas se hacían mercancía, y en cuanto falsa conciencia, que de la manera más asombrosa proporcionaba autoalienación, propia dilapidación en lo extraño, errado, inesencial. No sin fundamento se trasladó del cielo a la tierra la percepción antropológica, crítica de la religión, en lo referente a los ídolos y a su culto. No sin fundamento habla Marx todavía del «carácter de fetiche» de la mercancía y de las «ilusiones» de la ideología; por esto, finalmente, en virtud de la economía, cayeron también de los ojos escamas menos trascendentes. Indicando con ello que todo este análisis de la alienación, junto con la intentada recuperación dentro del sujeto, había comenzado con la crítica de la religión; esto es lo pretendido por el joven Hegel con nuestros «tesoros malbaratados en el cielo», después por el certero, aunque no demasiado profundo Feuerbach, con la crítica antropológica de la religión. Pero todo esto salió fuera de los libros cuando Marx hizo cognoscible el proceso depredador de la alienación, ya no solamente en el cielo mítico, sino en la forma de existencia sumamente terrena de la mercancía y en sus productores degradados, antes que nada, a mercancía, a fuerza de trabajo cosificada. Por lo tanto, nunca hay que olvidar que difícilmente habría surgido la crítica marxiana a la mercancía y la teoría de la alienación sin el previo trabajo con la religión y la crítica a la religión de allí deducida. Pues, según Marx, los tesoros humanos no sólo se malbaratan en el cielo; y no pretendía recuperarlos, como Feuerbach, de allí en favor de un mero género humano abstracto, libre de alienación. Sino que al cielo sumó toda la ideología de Arriba y, en vez del hombre abstracto, denunció el conjunto existente de las relaciones capitalistas, sobre todo de sus víctimas, los agobiados y afligidos: éstos son los más autoalienados (lo sepan o no) y la posible palanca, los herederos próximos de la revolución de las relaciones, en las que y por las que el hombre se ha convertido en una esencia esclava y desamparada. Penetrar así la historia hasta el presente y sus ideologías con talante detectivesco, sin duda que esto pertenece a la corriente fría del pensamiento marxista, sin embargo, el para qué buscado, la lejana finalidad humana de este penetrar, ciertamente pertenecen asimismo a la corriente cálida del marxismo originario, innegablemente también el texto fundamental del «Reino de la libertad», primeramente formulado con referencia cristiana. La *corriente fría* de este pensamiento, que en gran parte concierne a nuestra historia hasta el presente, enseña: «Si una idea choca con un interés, siempre es la idea la que se perjudica»; y ulteriormente, concerniendo a la revolución, al fin objeti-

vamente mediada, ya no utópico-abstracta: «La clase trabajadora no tiene ideales que realizar, sino las tendencias existentes (con este fin) de producir la libertad en la sociedad». Por tanto, posteriormente, Engels, con mucha razón, dio también a uno de sus libros al enfriante título: *El progreso del socialismo desde la utopía a la ciencia;* es cierto que existe también un progreso demasiado grande desde la utopía a la ciencia, como ciertamente muestran aquí de nuevo la *corriente cálida* y las consecuencias de su omisión. Así que también la corriente cálida necesita su ciencia: no sin utopía, sino finalmente como utopía concreta. Esto no supone una contradicción en las palabras, sino que más bien es la salvación más sólida, y lo decisivo, no sólo para la propaganda, sino para la realización del socialismo. Sobre todo en la concreta utopía actúa e ilumina la salvación de todo aquel *excedente* en las culturas que constantemente nos afecta, ante todo sus alegorías artísticas, sus símbolos religiosos, excedente que no se agota en la ideología cancelada. Un sabio antiguo decía –y se quejaba– que era más fácil redimir al hombre que alimentarlo. El futuro socialismo, precisamente cuando todos los invitados se hallan sentados a la mesa, cuando puedan sentarse tendrá ante sí, como particularmente paradójica y difícil, la usual inversión de esta paradoja: es más fácil alimentar al hombre que redimirlo. Esto quiere decir que fundamentalmente existe un mundo que hay que purificar consigo y con nosotros, con la muerte y con el secreto enteramente rojo. Pues la permanente autoalienación no sólo se produce en la falsa sociedad y desaparecerá con ella como su único causante, existe todavía un origen más profundo de la autoalienación. Marx decía: «Ser radical quiere decir captar las cosas en la raíz. Pero la raíz de todas las cosas (*sc.* sociales) es el hombre». La Primera Epístola de Juan (3,2), por otra parte, tomando la raíz-hombre no como causa de algo, sino como determinación para algo, decía: «Aunque todavía no se ve lo que vamos a ser; pero sabemos que cuando se manifieste y lo veamos como es, seremos como él. Todo el que tiene puesta allí esta esperanza se purifica, para ser puro como él lo es». Aquí este *El*, con cuya futura identidad el hombre en su futuro debe ser igual, ciertamente, en este pasaje, se refiere al llamado Padre en el cielo, pero, sin embargo, se alude, a causa de su igualdad en la esencia, al Hijo del hombre –como nuestra verdadera radicalización, identificación, solo manifestable al final de la historia–. Si ambos pasajes se hubieran leído entre sí o hubiese habido encuentro recíproco, una luz, tanto de carácter detectivesco como utópico, habría caído sobre el problema real de la alienación de todo y de su posible supresión. Esto cristianamente significa: lo que es pensado como Dios finalmente se habría hecho hombre, y filosóficamente, después y detrás de la Fenomenología de Hegel: la sustancia sería sujeto.

El mencionado encuentro es poco frecuente; ¿por qué? Se realiza en puntos menos lejanos que aquellos de la raíz del hombre, que todavía no ha florecido. O también ha florecido de modo que sus manifestaciones todavía se hallan afectadas siempre por factores extraños a esta raíz. Sólo el más profundo siglo diecinueve, aunque no profundo por ello, ha visto en

do, en el experimento del mundo. Existe ya suficiente aniquilación de humanidad y excesiva contradicción del universo en torno a una tierra a la que se le ha sustraído la vida; de esta manera, si sólo esto tuviera vigencia, entonces lo prometeico que busca el Reino de la libertad, también sería en el mejor de los casos una hermosa expedición, pero no hacia allí, donde se encontraría un significado. Y, sin embargo, no es verdadero todo el mundo de los meros hechos que ha habido hasta el presente, junto con la posible aniquilación de estos hechos; sólo es verdad el proceso que se ha desarrollado ahí, junto con la voz del rebelde que podía decir a Pilato con otra pertenencia tan diversa, con la toma de partido por lo *novum:* «Quien procede de la verdad, oye mi voz.» Cuyo puesto es el combate, la diferencia, la corriente cálida, consecuentemente la llamada humana y su idea propia en el frente del proceso del mundo. *Non omnis confundar,* esto rige también aquí con respecto a lo extraterritorial de nuestra naturaleza humanizada. Tal hecho, ciertamente no se agota en el vivir al día como finalidad inmediata; en verdad, nuestra historia es una preocupación más cotidiana que sus relaciones lejanas hacia un último objetivo. Con mayor razón y con mucho más motivo han caducado las ideologías, ilusiones, mitificaciones, teocracias del cristianismo eclesiástico, junto con el Altísimo estacionado, fijado trascendentemente en un más allá de toda reclamación. El auténtico marxismo, en su lugar, toma en serio el auténtico cristianismo, y no basta con un simple diálogo, en el que se desea que los puntos de partida queden difuminados por el afán de pactar compromisos; por el contrario: si la emancipación de los agobiados y afligidos es todavía realmente pretendida por los cristianos; si para los marxistas la profundidad del Reino de la libertad permanece y se hace contenido real sustanciador de la conciencia revolucionaria, entonces la alianza entre revolución y cristianismo de las guerras campesinas no habrá sido la última —esta vez con éxito—. Se dice que había sido grabado en la espada de Florian Geyer, el gran luchador de la guerra campesina: *nulla crux, nulla corona.* Estas serían también las palabras guías de un cristianismo que al fin se habría desalienado, y el factor emancipador, que urge todavía con profundidad tan inexhausta, ofrece igualmente la palabra guía de una dimensión propia y profunda, de un marxismo que llega por fin a ser consciente. *Vivant sequentes,* así se unen, en el mismo camino y en el plan de combate, el marxismo y el sueño de lo incondicionado. Lo humano nunca más alienado, lo barruntable, todavía no encontrado de su mundo posible, ambas cosas se sitúan incondicionalmente en el experimento del futuro, experimento-mundo.

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE TÍTULOS

Aarón, 75, 140
Abel, 83 y ss., 165
Abelardo, 195
Abrahan, 38, 41, 71, 83 y ss., 105, 122, 159, 242
Adán, 58, 74, 76, 80 y ss., 114, 135-143, 160, 162, 168, 199
Adan Kadmon, 141-142, 144
Adorno, 233
Adriano (emperador), 129
Afrodita, 96
Agustín, 9, 17, 31, 41, 51, 115, 134 y ss., 155, 171, 179, 190, 206, 214
De civitate Dei, 179
Ahrimàn, 115, 171
Ajab, 28, 35, 90
Akiba (Rabbi), 129
Alberto Magno, 215
Alfieri, 188
Amón-Ra, 39
Amós, 14, 50, 57, 84, 86, 88, 89 y ss., 93, 95, 97 y ss., 107, 159, 251
Andersen, 43
El patito feo, 43
Angélico, Fray, 49
Angelus Silesius, 64, 203 y ss.
Cherubinischer Wandersmann, 203
Anselmo de Canterbury, 204
Cur Deus homo?, 204
Antígona, 181
Antiguo Testamento, 69 y ss., 105, 136, 167, 170 y ss., 172, 215
Antíoco Epífanes, 40
Antonio, 193 y ss., 199
Apolo, 96, 165, 176 y ss., 182 y ss.
Apolo de Belvedere, 191
Aristóteles, 68, 208, 215, 218, 220 y ss.
Metafísica, 68
Arjuna, 109
Arrianos, 164
Asmoneo, 129
Astarté, 181, 195 y ss.
Astruc, Jean, 72
Conjectures sur les mémoires, dont il paraît que Moyse s'est servi pour composer le livre de la Genèse, 72
Atanasio (obispo), 164
Atenea, 193, 194
Attis-Adonis, 158, 183
Augusto, 125
Averroes, 220 y ss.
Avicebrón, 221
Avicena, 220 y ss.

Baader, Franz, 44, 145, 179, 210, 254
Baal, 39, 76 y ss., 88 y ss., 90, 93, 109, 182, 192, 196
Baal-Marduk, 192
Babel, Isaak, 15
Bacon, Roger, 215
Bachofen, 181
Balaam, 20
Baptistas, 135 y ss.
Bar Kochba, 129
Barbarroja (emperador Federico I), 27
Barth, Karl, 41, 47 y ss., 49-54, 55 y ss.
Auferstehung der Toten, 51
Gesammelte Vorträge, 50
La Carta a los Romanos, 48 y ss., 55
Baruc-Apocalipsis, 104, 141
Basilides, 208
Bauer, Joh., 127
Kommentar zum Johannes-Evangelium, 127
Beckett
Esperando a Godot, 237
Behemot, 107, 108, 145

Belarmino (cardenal), 32
Belial, 31, 128
Benedicto XV (papa), 31
Bertholet, 110
Biblische Theologie des Alten Testaments, 110
Bhagavadgita, 109
Biblia, 67-77, 80, 83, 85, 89 y ss., 96, 108 y ss., 141, 151 y ss., 165, 166, 180-185, 186, 190, 194, 208 y ss., 214 y ss., 218, 230, 240, 242, 249 y ss.
Bildad, 106
Blake, William, 57, 120 y ss.
Bloch, Ernst
Erbschaft dieser Zeit, 45
Geist der Utopie, 234, 251
Literarische Aufsätze, 45
Principio Esperanza, El, 45, 52 y ss., 76 y ss., 92, 155, 212, 234, 240
Spuren, 45
Subjekt-Objekt, Erläuterungen zu Hegel, 169
Thomas Münzer, teólogo de la revolución, 234
Böhme, Jakob, 44, 66, 164, 179, 212, 254
Bölsche, 26
Bousset, 138, 149-152
Die Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter, 138 y ss.
Kyrios Christos, 149-152
Brahms, 102
Requiem, 102
Brech, 13, 190, 245
Aufstieg und Fall der Stadt Mahagonny, 13
Bruno, Giordano, 220 y ss., 247
Buber, Martin, 58
Buda, 27
Bultmann, 21, 45-48, 49, 53 y ss., 57, 136
Glauben und Verstehen, 46
Kerygma und Mythos, 46, 48

Cábala, La, 141-142, 197 y ss., 216
Caín, 74 y ss., 83 y ss., 138, 165
Cainitas, 84
Calígula, 20
Calipso, 68
Calvino, 34
Campanella, 189
Civitas solis, 189
Camus
El mito de Sísifo, 237
Cantar de los cantares de Salomón, El, 69
Carta Pastoral, 29-34, 59
Casandra, 92, 95 y ss.
Catedral de Estrasburgo, 82
César, 16, 190
Cibeles, 181, 190
Ciro, 105
Clemente de Alejandría, 142
Stromata, 142
Cleopatra, 193 y ss., 199
Cocteau, 28
Orfeo (film), 28
Código sacerdotal, 72 y ss., 101, 138 y ss., 209, 212 y ss.
Cohen, Hermann, 58
Religion der Vernunft, 58
Constantino el Grande, 31, 134
Coraj (Banda de Coraj), 75
Corán, 112, 246
Crisóstomo, 134
Cristo, 70, 103, 111, 123, 125 y ss., 129, 131 y ss., 135 y ss., 137-172, 184, 199, 206, 214, 235, 238 y ss., 243, 248
Crónicas, Primer Libro de las, 114

Chaplin, 43
Chesterton, 56, 120
El hombre inmortal, 56, 120

Dámaso (papa), 70
Daniel, 57, 93 y ss., 97 y ss., 104, 105, 122 y ss., 136 y ss., 139, 147, 148, 150
Dante Alighieri, 229
Darwin, 29
David, 122, 130, 137 y ss., 157
Débora, 73, 88
Delitzsch, 182
Deméter, 181, 190, 192
Demócrito, 215, 220
Descartes, 196
Dioniso, 158, 176 y ss., 188, 193, 210
Dionisio Aeropagita, 63
Dostojewski, 226
Los hermanos Karamázov, 100, 103
El idiota, 226
Drews, Arthur, 182
Die Christusmythe, 182
Duhm, 110
Comentarios a Job, 110
Durero, 254
Apocalypsis cum figuris, 254

Ebonitas, 89
Eckhardt, Johann (Maestro Eckhardt), 63-64, 205 y ss., 239
Sermón del nacimiento eterno, 205
Edipo, 96
Efrén de Siria, 204
Egipto-Evangelio (apócrifo), 198
El (plural, Elohim), 74, 86, 141
Elagabel (emperador), 193
Elías, 39, 44, 89 y ss., 99, 122, 161, 171
Elieser, R., 105
Elifaz, 106, 113 y ss., 136
Elihú, 106 y ss.
Eliseo, 90, 161

Elohista, 72 y ss., 81, 101
Engels, 13, 66, 253
El progreso del socialismo desde la utopía a la ciencia, 253
Epicuro, 177, 186, 220
Esculapio, 80, 165
Esdras, 69-71, 72 y ss., 75, 129, 138
Esdras, Ibn, 72 y ss.
Esenios, 89
Esopo, 20
Fábulas, 20
Espeusipos, 208
Esquilo, 87
Los persas, 87
Estoa, 143, 177-180, 182, 221, 238 y ss.
Estoicos, 134, 143, 177-180, 182
Euclides, 217
Eurídice, 176
Eva, 80, 165, 168, 199
Eva-Evangelio (apócrifo), 143
Ezequías (Rey), 166
Ezequiel, 95, 98, 105, 136 y ss., 138

Fariseos, 126, 129
Feuerbach, 60 y ss., 64 y ss., 200-204, 219 y ss., 252
Sobre la esencia de la religión, 201 y ss.
La esencia del cristianismo, 202
Fichte, 216
Fidias, 145
Filón, 76, 139 y ss., 148
Legum allegoriae, 139
Förster-Nietzsche, Elisabeth, 68 y ss.
Fourier, 189
Le nouveau monde industriel, 189
Francisco de Asís, 25, 26, 32, 33
Franck, Sebastian, 205
Franco, 30, 59
Frank, Jakob, 196
Furias, 176

Galen, 30
Galileo, 215
Gaughn, 189
Cuadros de Tahití, 189
Ge, 247
Gedeón, 92
Gessler, 183, 190
Geyer, Florian, 255
Giraudoux, 28
Amphitryon, 38, 28
Gluck, 186
Orfeo, 186
Gnosis, 165, 167, 169, 171, 177-180, 182, 194, 197 y ss., 208, 215
Goebbels, 33 y ss.
Goethe, 45, 59, 82, 104, 187 y ss., 192 y ss., 195, 197, 217 y ss., 220, 246
Fausto, 17, 44, 104, 143, 167, 188, 193, 195, 196, 197, 215, 230, 232
West-Östlicher Diwan, 192
La flauta mágica, segunda parte, 197
Goliat, 43, 91
Gorgo, 174
Grimm (Hermanos), 68
Pulgarcito, 27
El sastrecillo valiente, 43
Hänsel und Gretel, 27
Caperucita roja, 43
Grünewald, 49
El crucificado, 49
Guilgamesh-Canto de, 28, 181
Gunkel, 72
Génesis, 72

Haeckel, 16, 26, 226
Haggada, 69, 81 y ss., 113, 140
Händel, 186
Hammer-Purgstall, 168
Hamurabi, 98
Harnack, 157, 168, 171, 173
Marción 168, 171, 173
Haym, 146
Hegel und seine Zeit, 146
Hebel, 28
La noche en vela de una mujer noble, 28
Hebreos, la Carta a los, 148, 162
Hechos de los Apóstoles (véase Lucas)
Hegel, 16, 42, 44, 51, 57, 60, 64, 66, 75, 146, 169 y ss., 201, 204, 208, 213, 216, 230 y ss., 233, 247, 252, 253
Estética, 230
Fenomenología del Espíritu, 253
Die Positivität der christlichen Religion, 64, 201
Heidegger, 46, 48, 66 y ss., 191
Die Überwindung der Metaphysik, 66
Der Feldweg, 191
Heinse, 188 y ss.
Ardinghello und die glückseligen Inseln, 188
Helena, 194
La Helena tiria, 194 y ss.
La Helena troyana, 194
Helios, 195, 199
Henok, El Libro de, 141, 149
Heracles, 161, 165
Heráclito, 66, 207
Herodes, 165, 183
Hijo del hombre, 16, 27, 54, 71, 76, 82, 117, 128, 129, 130, 135-166, 174, 203, 219, 243
Hilgenfeld, 195
Die Ketzergeschichte des Urchristentums, 195
Hindenburg, 21

Hippolytos, 165
Elench, 165
Hitler, 20, 29 y ss.
Homero, 28, 68, 242
Odisea, 28, 68
Iliada, 68
Humboldt, Alexander von, 108
Kosmos, 108
Huss, 63

Immermann, 168
Merlin, 168
Epigonen, 169
Ireneo, 169
Adversus haereses, 169
Isaac, 84, 99, 159
Isaías, 17, 41, 50 y ss., 71, 74, 86, 91, 92 y ss., 100, 107, 114, 137, 146, 163, 209 y ss.
Deutero-Isaías, 100, 102 y ss., 146, 157
Trito-Isaías, 93, 102, 103
Isis, 109, 181, 193
Istar-Isis, 193, 195
Istar-Sarpanit, 192
Ixion, 176

Jacob, 72 y ss., 81 y ss., 140, 180, 183
Jámbulos, 189
Jean Paul, 113
Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei, 113, 154
Jefté, 159
Jeremías, 17, 73, 74, 88 y ss., 92, 96
Jeremías, Lamentaciones de, 17, 92
Jeremías, Alfred, 182 y ss.
Das Alte Testament im Licht des alten Orients, 183
Jesús 15, 26, 27, 30, 38, 41, 47 y ss., 50, 54 y ss., 70 y ss., 76, 79 y ss., 84, 100, 119-140, 145, 147-172, 179, 181, 182, 193, 195, 198 y ss., 204, 210, 226, 243
Jezabel, 90
Jilkiyà, 73
Joachim di Fiore, 50, 63, 155, 190, 210
Job, 35, 38, 54, 58, 81, 92, 94, 97, 102, 104-117, 136, 146, 153, 157, 163, 170, 233
Job, El Libro de, 69, 71, 74, 100 y ss., 103, 104-117, 136, 140, 154, 182, 209, 210, 243
Job, Libro popular de, 104, 109 y ss., 112, 114
Jochanaan, R., 105
Joel, 210
Juan, 52, 151
Juan, Epístolas de, 149, 253
Juan, Evangelio de, 70, 122, 126 y ss., 129, 137, 139, 149, 151-155, 165 y ss., 210
Juan, La Apocalipsis de, 41, 121, 150, 164, 184, 214, 218, 248
Juan el Bautista, 55, 89, 120 y ss., 124 y ss., 127, 152, 170
Jonás, 92, 95
José, 27, 28, 71, 157, 182 y ss., 194
Josías (rey), 73
Josué, 140 y ss.
Josué, El Libro de, 72 y ss.
Jueces, Libro de los, 73, 88 y ss., 92, 159
Jung, C. G., 65
Júpiter, 16, 29
Justiniano, 168

Kafka, 51
Kähler, Martin, 55
Kant, 51, 144 y ss., 216, 245, 247
Käsemann, Ernest, 56, 133, 136, 152
Exegetische Versuche und Besinnungen, 56, 133
Jesu letzter Wille, 152
El Castillo, 51
El Proceso, 51
Träume eines Geistersehers, 51, 144, 245
Kautsky, 13, 62 y ss., 120
Origen del cristianismo, 120
Kautzsch, 140 y ss.
Die Apokryphen und Pseudoepigraphen des A. T., 140 y ss.
Keller, Gottfried, 64, 203
Der grüne Heinrich, «64, 203
Kepler, 44, 215
Ketteler (obispo), 30
Kierkegaard, 46, 48, 49, 84
Klages, Ludwig, 65, 191
Der Geist als Widersacher der Seele, 191
Klopstock, 186, 230
Kraeling, 137
Anthropos and Son of Man, 137
Krischna, 109

Lamek, 73
Laotsé, 27, 28
Tao-te-king (Libro canónico de Tao y Te), 28
Leda, 182
Leibniz, 208, 231, 247 y ss.
Carta a Bayle (1702), 248
Leisegang, 165
La Gnosis, 165
Lenau, 205
Los albigenses, 205
Lenin, 225, 248
Sobre la relación del partido de los trabajadores con la religión, 225
León XIII (papa), 32
Leonardo da Vinci, 143
Lessing, G. E., 15
Lessing, Th, 191
Untergang der Erde am Geist, 191

Leticia (madre de Napoleón), 182
Leviatán, 107, 153, 144 y ss.
Libro de la guerra de Yahvé, 72
Libro de los justos, 72
Lucas, Hechos de los Apóstoles, 93, 132, 157, 161, 171, 193, 210
Lucas, Evangelio de, 70, 89, 120, 124 y ss., 129, 130 y ss., 132, 133, 161, 170
Luciano, 195
De dea Syra, 195
Lucifer, 40, 45, 169
Lucrecio, 59, 61
Luis XV, 20
Luna, 181, 192 y ss., 194
Lutero, 15, 27, 29 y ss., 33, 35, 42, 49 y ss., 110, 126, 131, 134, 160, 250

Macdonald, D. B., 73
Mahler, 211
8.ª Sinfonía (Sinfonía de Fausto), 211
Mahoma, 164, 181
Maimónides, 96 y ss., 167 y ss.
Guía de perplejos, 97, 167 y ss.
Malaquías, 107
Mandeos, 120, 122
Mani, 171
Maniqueos, 171, 230
Mann, Thomas, 28
Joseph und seine Brüder, 28
Marción, 50, 103, 128, 154, 157, 159, 168, 174
Antitheseis, 169
Marcionitas, 168, 170, 171
Marcos, Evangelio de, 70, 89, 121, 122, 125 y ss., 129, 131, 132, 136, 161 y ss.
Marduk, 15, 16, 39 y ss., 101, 202
María, 181, 195, 196, 198 y ss.
Marx, 44, 54, 59-62, 64, 76, 202, 219, 233, 236, 249 y ss., 251-254
Crítica de la economía política, 44
Introducción a la Crítica de la Filosofía del Derecho de Hegel, 62
Manifiesto del Partido Comunista, 67
Manuscritos económico-filosóficos, 254
Carta a Ruge, 249
Masius, Pater, 72
Mateo, Evangelio de, 100, 120, 122, 123, 127 y ss., 132, 149, 150, 159, 226
Melanchthon, 57
Melquisedec, 148
Ménades, 176, 210
Mercier, 189
L'An 2240, 189
Mesías, 16, 40, 57 y ss., 74, 76, 82, 85, 98, 103, 112, 113, 122-125, 129 y ss., 135-141, 156 y ss., 164, 196 y ss., 208, 209, 224, 227 y ss., 241, 243
Midrás, 82
Miguel (arcángel), 164 y ss.
Möhler, 195
Moira, 51, 97
Moisés, 28, 57, 69, 72 y ss., 74 y ss., 82, 84 y ss., 86, 89, 96, 98-100, 102, 105, 113, 132, 140 y ss. 156, 164, 165 y ss., 181, 182, 232
Moisés, *El primer Libro*, 73 y ss., 80 y ss., 83 y ss., 86, 100, 101, 138, 140, 141, 159, 180
Moisés, *El segundo Libro*, 73, 74, 81, 84 y ss., 86, 99 y ss., 105, 163, 231
Moisés, *El tercer Libro*, 90, 129 y ss.
Moisés, *El cuarto Libro*, 72, 75 y ss., 89, 110, 166
Moisés, *El quinto Libro*, 72 y ss., 82, 99, 114 y ss., 157
Molière
Tartufo, 13, 25
Moloch, 14, 16, 35, 84 y ss., 158 y ss.
Moltmann, 52, 56
Teología de la Esperanza, 52, 56
Montaigne, 245
Montanistas, 135
Montesquieu, 20
Cartas persas, 20
Morus, Thomas, 189
Utopía, 189
Mozart, 186, 196
Las bodas de Fígaro, 186
La flauta mágica, 13, 196
Müller, obispo del Reich, 33
Münzer, Thomas, 13, 15, 28, 35, 54, 57, 63, 71, 91, 134, 150, 204

Napoleón, 182
Nazarenos, 87-91, 99, 122, 124 y ss.
Neander, 236
Kirchengeschichte, 236
Nehemías, 69 y ss., 72 y ss. 75, 129, 138
Nerón (emperador), 16, 26, 125, 127, 194
Nicea, Concilio de, 164
Nietzsche, 66, 232 y ss., 250
Noé, 39, 97, 105
Noth, Martin, 209
Überlieferungsgeschichte des Pentateuch, 209
Nuevo Testamento, 70 y ss., 136, 145, 162, 170, 208, 243

Octavia, 193
Ofitas, 142, 231
Orfeo, 176 y ss., 178
Orfitas, 177
Orígenes, 155, 168, 210, 223
Ormuzd, 114, 171
Oseras, 91, 98, 159

Osiris, 193 y ss.
Otto, Rudolf, 47, 48-49, 109
Lo santo, 48, 109

Pablo, 29, 64, 70 y ss., 83, 84, 126, 128, 131, 134, 135 y ss., 139, 148, 149 y ss., 156-161, 162 y ss., 170 y ss., 205, 244
Cartas de Pablo, 70, 139, 148, 170
Carta a los Romanos, 139, 160
1.ª Carta a los Corintios, 77, 134, 136, 139, 148, 150, 160, 162, 172, 179
2.ª Carta a los Corintios, 134, 151, 171
Carta a los Gálatas, 157, 171
Carta a los Efesios, 140, 163, 179, 199
Carta a los Colosenses, 83, 139, 160
Carta a los Tesalonicenses, 164
Padrenuestro, 124, 154
Padres de la Iglesia, 134, 167, 195
Pan, 180, 187, 188, 217, 221
Panteón, 181
Paracelsus, 44, 143, 220
Parménides, 85
Pascal, 48
Patrística, 215
Pedro, 122, 140, 156 y ss., 210
1.ª Carta de Pedro, 140
Pfeiffer, 72
Introduction to the Old Testament, 72
Pilato, 122, 126 y ss., 255
Pío XII (papa), 61
Pisístrato, 68
Pitágoras, 44
Pitagóricos, 197
Platón, 42, 57, 66, 105, 177, 208
Fedón, 242
Plinio, 108
Plotino, 63, 180, 221
Plutarco, 108
Polibio, 186
Pomponazzi, 245
De immortalitate animae, 245
Poussin, 187
Pinturas de la Arcadia, 187
Profetas, 57, 69, 74, 84, 87, 89-104, 105, 108, 113 y ss., 123, 129, 130, 154, 159, 170, 209
Prometeo, 14, 41, 43 y ss., 54, 58, 61, 71, 76, 104, 109, 166, 210, 233, 255
Proverbios de Salomón, 107, 137
Ptah, 15, 16, 39, 40, 101, 182, 209, 213

Qohelet, 69, 243, 245
Querubín, 81, 102, 136 y ss.
Qumrán, 69

Raabe, Wilhelm, 237
Rabano Mauro, 211
Rad, von 57, 98, 103, 111 y ss.
Rebeca, 27, 28
Reitzenstein, 137
Das iranische Erlösungsmysterium, 137
Renan, 123
Vida de Jesús, 123
Reyes, El primer Libro, 86, 104 y ss.
El segundo Libro, 72 y ss., 88, 89 y ss., 161, 166
Rosenberg, Alfred, 31 y ss., 65
Der Mythos des XX. Jahrhunderts, 33
Rousseau, 186, 188, 190
Julie ou La nouvelle Héloïse, 190
Rut, 79

Sabbatai Zewi, 196 y ss.
Salmos (Salterio), 39, 56, 87, 102, 106, 107 y ss., 110, 163, 243
Salomón, 27, 72, 86, 88, 90, 106
Samuel, 89 y ss.
1.er Libro de Samuel, 89
2.º Libro de Samuel, 72
Sannazaro, 187
Arcadia, 187
Sansón, 89, 183
Santa Catalina, 244
Santa Sofía, 181
Sara, 71, 196
Saturno, 125
Saúl, 91
Schaadai, 86
Schelling, 44, 213
Münchener Vorlesungen zur Geschichte der neuren Philosophie, 213
Schiller, 44, 187 y ss.
Los dioses de Grecia, 44
Die Räuber, 26
Resignation, 187
Schleiermacher, 53
Schopenhauer, 34 y ss., 229 y ss., 237
Schweitzer, Alberto, 54-57, 123, 131
Von Reimarus zur Wrede, 55
Das Messianitäts-und Leidensgeheimnis, 123, 131
Sebaot, 87
Selene, 195, 199
Septuaginta, 73, 99
Shaftesbury, 231
Shakespeare, 193, 199, 242
Antonio y Cleopatra, 199
Otelo, 199
Julio César, 242
Shaw, 56
Sigfrido, 165
Simón el Mago, 193 y ss.
Megalè apophasis, 194
Simonitas, 195

Sinópticos, 243
Sirenas, 175 y ss.
Sócrates, 242
Sófocles, 28, 195
Electra, 28, 195
Sol, 182, 192
Spengler, 112
Spinoza, 72 y ss., 109, 214, 216 y ss., 220 y ss., 247
Tractatus theologico-politicus, 72
Stauffer, 133
Theologie des Neuen Testaments, 133
Swedenborg, 143 y ss.
Swift, Jonathan
Los viajes de Gulliver, 21

Talmud, 105, 113, 132, 141
El Talmud babilónico, 105
Tamuz, 158, 183
Tanchelm, 196
Tannit, 193
Tasso, Torquato, 186
Rinaldo y Armida, 186
Taulero, 64
Tell, Guillermo, 183
Tertuliano, 172
Temístocles, 62
Teócrito, 186
Teodoreto (obispo), 168
Teopompos, 189
Tersites, 61, 68
Thot, 181
Tierra, 181, 190, 192
Tiresias, 93, 96
Tolstoi, 26, 226
Tomás de Aquino, 96, 168, 215 y ss., 220
Tubalcaín, 83

Urano, 182

Valentinos (gnóstico), 142, 179 y ss., 197
Venus, 199
Virgilio, 61, 125, 186-187, 188 y ss.
Bucólicas (églogas), 125, 187, 190
Voltaire, 34 y ss., 60 y ss., 230
Candide ou l'optimisme, 230
Voss, Richard, 192
Zwei Menschen, 192
Vulgata, 110

Weber, Carl, Maria von, 229
Der Freischütz, 229
Weiss, Johannes, 55 y ss., 125
Die Predigt Jesu vom Reich Gottes, 55
Wellhausen, 72, 123, 136, 147
Die Geschichte Israels, 72
Israelitische und jüdische Geschichte, 123
Wendland, 143
Die hellenistisch-römische Kultur, 143
Widukind, 33
Windkler, 182
Wolf, F. A., 68

Yahvé, 29, 39, 40, 51, 57 y ss., 70, 74, 80-117, 122, 129, 136, 138, 140 y ss., 147, 148, 152 y ss., 153, 155, 157 y ss., 159 y ss., 163, 166, 168 y ss., 182, 209 y ss., 232, 243
Yahvista, 72 y ss., 80 y ss., 101, 140
Yubalcaín, 83

Zeus, 14 y ss., 39 y ss. 43, 45, 48, 51, 58, 77, 85, 97, 113, 148, 178 y ss., 192, 194, 233, 238
Zeus de Otriculi, 48-49
Zewi, Sabbatai, v. Sabbatai Zewi

ÍNDICE

INTRODUCCIÓN 11

I. A LA VUELTA DE LA ESQUINA

1. Solamente tranquilo 19
2. Contra el aguijón 19
3. Mirada sobre el lenguaje de los esclavos 20
4. El bigote de Hindenburg 21
5. La palabra cruza 22

II. DISGUSTO Y TONTERÍA

6. Nunca más tan sometidos 23
7. Del suspiro al quejido 23
8. Negativa y los malamente desencantados 24
   No bien librado 24
9. Curiosidades, por todas partes, en la Biblia y en su lenguaje 27
10. Pero: la última Carta Pastoral alemana (1936) 29
11. Entonces: Escritura, ¿para quién? 34

III. TAMBIÉN PROMETEO ES UN MITO

12. Hacia arriba 37
13. De la queja a la disputa 37
14. «El Señor que quiere vivir en la oscuridad» 38
15. Principios contrarios en la Biblia: Creación y Apocalipsis («Y mira, era muy bueno» - «Mira, que yo hago todo nuevo») 38

16. Diferencias en lo mítico, contra el puro resto espiritual de Bultmann, pero también contra el «Absconditum» deshumanizado de Otto, de Karl Barth. ¿Pide todo mito, también el de Prometeo, desmitologización? 42
Lejos de gruesos cuentos 42
La buena habitación religiosa de Bultmann, «el hombre moderno» 45
El gabinete secreto de Barth y el firme castillo de la Trascendencia 48
Lo que se ha destacado y frenado a partir de Albert Schweitzer: la llamada escatológica de la Escritura 54
17. Sobre la relación marxismo y religión 59
No hay que olvidar al fraile 59
Opio del pueblo, ¿también en otros sitios suficientemente servido? 60
En la mesa se leía de otra manera; la mística como movimiento laical; el fuego de la guerra campesina; simplificación 63
Fin de la metafísica estática; utopía concreta 65
18. La crítica de la Biblia como detectora: de los hilos rojos y de la desteocratización en los textos oprimidos 67

IV. EL ÉXODO EN LA PROPIA IDEA DE YAHVÉ; DESTEOCRATIZACIÓN

19. No hay que realizar el seguimiento como hasta ahora 79
20. Una palabra inaudita de Jesús; la salida total 79
21. Imágenes antiguas del arranque; primera contemplación de la serpiente 80
22. Brechas en la propia imagen teocrática de Yahvé; primera consideración acerca de la luz del Éxodo (2 Mois. 13,21) 83
23. Nazarenos y Profetas. El éxodo de Yahvé hacia una providencia ética y universal 87
Complemento 1: Poderse probar como adulto 94
Complemento 2: Profecía que soporta y profecía activa (Casandra, Isaías, la prueba de Jonás); buena voluntad y la tierra del deseo: contra el destino 95
Complemento 3: ¿Por qué el Profeta podía permanentemente ser escuchado como nuevo Moisés? 98
Complemento 4: «Yo creo en Dios, pero rechazo su mundo» (Iván Karamásov); significado de esta frase en los Profetas 100
24. Límites de la paciencia; Job o el éxodo; no hacia, sino a partir de la idea misma de Yahvé; afilado mesianismo 104
A. Job denuncia 104
B. ¿El Prometeo paciente, o el Prometeo hebreo? Con la supresión de Yahvé tampoco se elimina la pregunta de Job 112

V. *AUT CAESAR AUT CHRISTUS*

25. Somos seres en fermentación 119
26. Mansedumbre y la «luz de su furor» (William Blake) 120

27. Penetración de Jesús en Yahvé 121
El Bautismo de aquel que debe venir 121
La buena nueva como réplica al temor del Señor. Penetración de Jesús en Yahvé 122
Iluminación moral y escatológica en los Evangelios 130
28. El Hijo del hombre como signo secreto de Cristo en vez del Hijo de Dios; «El secreto del Reino» 135
29. También desaparece la grandeza del Hijo del hombre; el Reino es «pequeño» 143
30. El título del Hijo del hombre es escatológico; el título posterior de Kyrios-Christos, sólo cúltico 147
31. Lo plenamente cristocéntrico, según Juan 17; «clave del Evangelio» 151
32. La llamada paciencia de la cruz de Pablo, pero también invocación de la resurrección y de la vida 155
33. Todavía la Resurrección, también la Ascensión; el retorno como misterio desiderativo que se afirma a pesar de la muerte-sacrificio; la *homousia* de ninguna manera convierte al tribuno Jesús en inocuo 161
34. Segunda consideración sobre la serpiente (cf. cap. 21): los ofitas. 165
35. Segunda consideración sobre la luz del éxodo (cf. cap. 22): Marción, mensaje de un Dios extraño, carente de este mundo 169

VI. *AUT LOGOS AUT KOSMOS?*

36. Llamar a la puerta 175
37. Orfeo y las sirenas 175
38. Éxodo y conservación del cosmos, en los estoicos y en la gnosis ... 177
39. Mitos astrales e impacto egipcio-babilónico de la vida terrena, del cielo estrellado, en la Biblia 180
40. Excurso: Arcadia y Utopía 185
41. Excurso: la noble pareja o conjunción luna-sol en el amor y en la utopía 191
42. Otra vez el mito del Logos o el hombre y el espíritu: sobre Feuerbach, «cur Deus homo»; la mística cristiana 200
Lo nuestro todavía arde bajo las cenizas 200
Feuerbach y lo «antropológico» 200
Notable encuentro de la crítica antropológica con la mística 203
«Librepensador», «espíritu robusto» en la intención objetiva de la mística cristiana 205
43. Otras consecuencias de la mítica del Logos: la fiesta de Pentecostés, «Veni creator spiritus», la figura del Reino carente de naturaleza 207
Antepasados y finalidad 207
La tensión del comienzo, camino, fin, que se prepara a sí misma 208
La Fiesta de Pentecostés, la creación, referida al «Veni creator spiritus» 209
Otra vez el «alpha mundi» como desierto y vacío. Ni luna ni sol en la «revelación» apocalíptica; imagen del Reino con figura de Cristo 212

44. Sin embargo: la mitología astral era de acá, herencia innegable en «Deus sive natura» de Spinoza, en su panteísmo. El problema de la naturaleza concurre cristológicamente en la utopía del «Reino». 214
45. Ausencia de paralelos, sin embargo lógica rareza: lo humano y el materialismo irrumpen conjuntamente en la «trascendencia divina», se sitúan en su lugar. 219

VI. FUENTES DEL CORAJE DE VIVIR

46. No basta. 223
47. En lo que uno puede mantenerse abierto 223
48. La verdadera Ilustración no hace triviales ni carentes de fundamento. 225
49. La Ilustración y el ateísmo no alcanzan a lo «satánico» con el mismo contragolpe que a la hipóstasis-Dios 228
50. Fuentes morales y finales del coraje de vivir. 236
51. Fuentes del posible coraje de morir o el descenso. 241
52. Hambre, «Sueño de una cosa», «Dios de la esperanza», la cosa para nosotros 248
53. Conclusión. Marx y la supresión de la alienación 251

ÍNDICE DE NOMBRES Y DE TÍTULOS 257

ESTE LIBRO SE TERMINO DE IMPRIMIR
EN LOS TALLERES GRAFICOS DE UNIGRAF, S. A.,
POLIGONO EL PALOMO,
FUENLABRADA, MADRID,
EN EL MES DE OCTUBRE DE 1983

En razón de la crítica bíblica brota una luz insospechada,
originada en el texto religioso reprimido o falseado,
en el texto de esperanza en medio del opio del pueblo
para el que fue preparado.
Y *a limine* es cierta la frase:
«Lo mejor de la religión es que produce herejes.»
O dicho de otra manera:
«Sólo un ateo puede ser un buen cristiano,
sólo un cristiano puede ser un buen ateo.»
Así, se encuentra en la Biblia
una fuerza explosiva y revolucionaria sin igual.
Los círculos dominantes y la Iglesia dominadora
la han ocultado, modificado o falsamente embellecido.
Esta obra de Bloch
se sitúa contra la banalidad,
contra el materialismo vulgar,
contra la sequía y la subalimentación de toda fantasía.